

Estudios Lulianos

Revista cuatrimestral
de Investigación Luliana y Medievalística

Publicada por la
Maioricensis Schola Lullistica
Instituto Internacional del
Consejo Superior de Investigaciones Científicas

Núms. 35-36

S U M A R I O

ESTUDIOS

- R. D. F. PRING-MILL, *Ramón Llull y las tres potencias del alma* pág. 101
- P. EUSEBIO COLOMER, S. J., *Ramón Llull y el judaísmo en el marco histórico de la Edad Media hispana* pág. 131
- P. CHARLES H. LOHR, S. J., *Ramón Llull, Liber Alquindi and Liber Telif* pág. 145
- P. LLABRÉS MARTORELL, PBRO., *La conversión del Bto. Ramón Llull, en sus aspectos histórico, sicológico y teológico* pág. 161
- G. COLOM FERRÁ, *Ramón Llull y los orígenes de la literatura catalana* pág. 175
- S. GARCÍAS PALOU, *La «Doctrina Pueril» del Bto. Ramón Llull y su «Liber de Sancto Spiritu», en su relación cronológica* pág. 201

C R O N I C A

- FRANCESC DE B. MOLL, *El Dr. Joaquim Carreras i Artau* pág. 215
- JOSEP MASSOT I MUNTANER, O. S. B., *El Cardenal Albareda* pág. 217

E. ALLISON PEERS

FOLL D'AMOR

(La vida de Ramon Llull)

amb una introducció del P. ANTONI OLIVER, C. R.

Palma de Mallorca, 1966

Editorial Moll - Plaça d'Espanya, 86

P. ALVAR MADUELL

RAMON LLULL

Llibre d'amic i Amat

(Trets de la fisonomia lul·liana)

Barcelona, 1967

180 págs.

ARMAND LLINARÉS

RAYMOND LULLE

Le livre du gentil et de trois sages

(Version française médiévale complétée par une traduction en français moderne)

203 págs.

Presses Universitaires de la France

Paris, 1966

La Direction des ESTUDIOS LULIANOS recevra avec reconnaissance tous travaux à publier (sous réserve du jugement par le Comité de Direction) et tout ouvrage scientifique, particulièrement lullien ou médiévalistique, à recenser, ainsi que toute proposition d'échange avec de Revues similaires.

Envoyer les manuscrits, les livres pour compte-rendu et les Revues d'échange au Directeur:

DR. S. GARCÍAS PALOU, Apartado 17, Palma de Mallorca (España).

RAMÓN LLULL Y LAS TRES POTENCIAS DEL ALMA*

INTRODUCCION

Esta ponencia tiene dos partes que se refuerzan mutuamente: la una generalísima y la otra muy pormenorizada. En cuanto a la parte general, quiero tomar el tema de las tres potencias del alma (base de aquella genial concepción luliana de tres Artes paralelas, con sus respectivos árboles¹) como punto de partida para exponer el «cuadro del mundo» —*world picture* o *Weltbild*— del Beato. Dentro de este cuadro, las tres potencias —la segunda imagen trinitaria de San Agustín²— juegan un papel importantísimo no sólo en la mística luliana sino también en las operaciones del Arte General, según se verá en la segunda parte de la ponencia, dedicada a un estudio detenido de la

* *Nota preliminar añadida en 1967*: sigue el texto de la sexta ponencia leída en el Primer Congreso Internacional de Lulismo, el 23 de abril de 1960. Dado el transcurso del tiempo, conviene indicar que su primera parte —sobre el «Cuadro del mundo»— representaba entonces el primer esbozo de ideas desarrolladas más detenidamente en varios capítulos de *El Microcosmos Lullianum* (Col·lecció Raixa, Editorial Moll, Palma de Mallorca, 1961; edición encuadernada publicada por The Dolphin Book Company, Oxford, 1962) y que su segunda parte —sobre «La figura de S»— corresponde a una etapa de las investigaciones del autor en torno al papel de las teorías elementales en la combinatoria luliana, situada cronológicamente entre la publicación de su artículo «El número primitivo de las dignidades en el Arte general» (*Estudios Lulianos*, I, 1957, pp. 309-334, II, 1958, pp. 129-156) y la republicación de dicho artículo (corregido y ampliado) en forma monográfica por The Dolphin Book Company (*Ramón Llull y el número primitivo de las dignidades en el «Arte general»*, Oxford, 1963, vi + 68 págs.), en cuyo epílogo se intentó poner la cuestión al día. Véanse nuevos pormenores sobre el papel de la teoría elemental en el artículo del mismo autor sobre «Ramón Llull y la *De Divisione Naturae*» (*Estudios Lulianos*, VII, 1963, pp. 167-180) y las agudas observaciones del Rdo. P. E.-W. Platzeck, O. F. M., en su *Raimund Lull*, II (Düsseldorf, 1964) n. 142, pp. 158*-160*, como también su propia ponencia de 1960 («Descubrimiento y esencia del Arte del Bto. Ramón Llull», *Estudios Lulianos*, VIII, 1964, pp. 137-154).

¹ V. S. GALMES, «*Proemi a l'Art amativa*», *Obres de R. Lull*, XVII, p. viii.

² Esta trinidad pasa a ocupar el primer lugar en Pedro Lombardo, cuyo ejemplo es seguido por todos sus comentaristas, v. Fr. LUIS ARIAS, O. S. A., *Obras de San Agustín*, V (B. A. C.) p. 65.

«primera figura de S» del *Art demostrativa* [No. 18, c. 1275, XVII]³ a la luz de sus antecedentes en el Cap. 331 del *Libre de contemplació* [No. 3, c. 1272, II-VIII: el Cap. 331 ocupa las pp. 193-205 del tomo VIII]. Como yo quisiera reconocer ya desde el principio de mi trabajo, le debo al P. Platzeck la indicación de que aquí se hallaban los antecedentes de dicha figura, pero hay que confesar que no coincidimos en su interpretación (aunque creo que nuestras *diferencias* sean reducibles a la *concordança*, sin implicar *contrarietat* irreconciliable).⁴ Para mí, este estudio tiende a reforzar la hipótesis de que la metodología del Arte General estuviera modelada sobre los procedimientos de la combinatoria elemental; pero nótese que me refiero exclusivamente a la metodología del Arte: nunca he querido sugerir que la doctrina luliana de las Dignidades dependiese de sus teorías elementales. El estudio de dicha figura servirá, además, para poner de relieve ciertas correspondencias entre el Arte y la mística lulianas, correspondencias debidas en parte a su mutuo empleo de las potencias, pero también a su mutua dependencia sobre la estructura del «cuadro del mundo» del Beato.

PRIMERA PARTE: CUADRO DEL MUNDO

1. *La escala del ser.*

En cuanto a este cuadro en general, quisiera empezar distinguiendo entre sus aspectos personales —y por lo tanto «diferenciales»— y sus aspectos tradicionales, creyendo que el Beato se apoyaba —al propagar las ideas personalísimas de su Arte— sobre la recognición universal de ciertos «lugares comunes». En palabras de Pedro Salinas, «la Edad Media es la gran época de los lugares comunes,» que «vinieron a significar algo así como puntos de vista generales sobre los grandes temas de la realidad,»⁵ puntos de vista cuya validez se sobre-

³ Al citar una obra luliana por vez primera, se le da además del título su número en J. AVINYO, *Les obres autèntiques del Beat Ramon Llull*, su fecha (por lo menos aproximada), y el número del tomo de las *Obres de R. Lull* en que consta, si está en dicha serie palmesana. *Observación añadida en 1967*: teniendo ya el *Raimund Lull* del P. Platzeck a nuestra disposición, convendrá seguir su numeración de las obras lulianas desde ahora en adelante.

⁴ V. el resumen de la discusión que tuvo lugar entre el ponente y el Rdo. P. Erhard-Wolfram Platzeck, O. F. M., después de la ponencia, a ser publicado en las *Actas* del I Congreso Internacional de Lulismo.

⁵ PEDRO SALINAS, *Jorge Manrique o tradición y originalidad* (1947) p. 78; pero Salinas sólo pensaba en los grandes lugares comunes cristianos.

ponía a las fronteras no sólo de los diversos estados cristianos, sino también de las tres culturas religiosas que habían heredado el común legado de la filosofía neoplatónica, modificándola para que cuadrara con la visión esencialmente teocéntrica que estaba a la raíz tanto del islam como del judaísmo y del cristianismo.⁶

Al centro del «cuadro del mundo» en la Edad Media estaba la concepción de la escala del ser —«la concepción esencial de la cosmología neoplatónica»⁷—, aceptada por todas estas tres culturas. Esta concepción abarcaba tres ideas fundamentales: la idea del orden, la idea de la jerarquía, y una visión del mundo creado que lo consideraba como constituido por una serie de planos sobrepuestos, todos reflejando el mismo ejemplar divino, y conservando por lo tanto una relación analógica entre sí. En las palabras de Llull: «Demanaren a l amic: ...qui es ton mestre? Respòs e dix que les significances que les creatures donen de son amat»,⁸ va que «totes coses visibles me representen mon amat»,⁹ y «enfren semblança e semblança ha disposició e fi e proporció e concordança».¹⁰

La presencia de esta relación entre los distintos «escalones» de la escala permitía un ascenso hacia Dios por medio de la contemplación de la analogía del ser, idea condensada en el título *De Ascensione Mentis in Deum per Scalas Creaturarum* del cardenal Bellarmino —«quizás la más famosa elaboración moderna de esta concepción»¹¹—, e implícita en aquél del *Itinerarium Mentis in Deum* de San Buenaventura (obra escrita hacia el fin de 1259, más de tres siglos antes de aquélla, y muy pocos años antes de la conversión del Beato).

Dentro de esta estructura jerárquica, el mundo creado se dividía en dos grandes secciones: el mundo material y el mundo espiritual, éste mediando entre aquél y el mundo divino del Creador. Estos tres mundos estaban relacionados entre sí, según una analogía gramática de San Anselmo empleado (como ha señalado nuestro Presidente, siguiendo al P. Keicher) por el Beato en su *De divina Existencia et Agentia*,¹² como los tres grados en la comparación del adjetivo: el mundo material relacionándose al espiritual como el positivo al comparativo, y el espiritual al divino como el comparativo al superlativo.

⁶ V. el brillante análisis de GORDON LEFF, *Medieval Thought* (1958).

⁷ ARTHUR O. LOVEJOY, *The Great Chain of Being* (1936) p. 59. Este libro sigue siendo el estudio fundamental sobre el tema de la escala del ser.

⁸ *Amic* N.º 57 (*Obres*, IX).

⁹ *Amic*, N.º 40.

¹⁰ *Libre de ànima*, XXI, p. 284.

¹¹ LOVEJOY, op. cit., p. 91.

¹² E. LONGPRE, O. F. M., «R. Lulle», *Dict. de Théologie catholique*, IX (Paris, 1926) v. col. 1116.

La distancia finita entre los dos mundos creados servía, por lo tanto, para dejar que se entreviera algo de la distancia infinitamente mayor que separaba a los mismos ángeles del Creador, a medida que «anava l amic encercar son amat per vies sensuais e per carreres entellectuals» en su ascenso.¹³

La situación no era, sin embargo, tan sencilla como pudiera parecer a primera vista, y por dos razones: por una parte, tanto el mundo espiritual como el mundo material se subdividían en varios planos relacionados jerárquicamente; por la otra, no podía haber una sola jerarquía clara y patente por causa de las complicaciones de la teórica elemental. Los cuatro elementos, por ser inanimados, debieran idealmente de hallarse inferiores a todos los seres animados, pero las operaciones elementales no se limitaban a los seres inanimados, porque todos los animados se componían directamente de los cuatro elementos. Así los elementos no podían ser meros eslabones de una sola cadena sencilla, sino que venían a constituir una segunda cadena relacionada con la principal de varias maneras y sobre distintos niveles.¹⁴

Al mismo tiempo, el nivel superior de la jerarquía de los seres inanimados —o sea el de las esferas celestes— sobrepasaba, y de mucho, el nivel de los seres inanimados inferiores.¹⁵ Todo lo que sucedía «debajo de la esfera de la luna» era mudable e inconstante, sujeto a la composición y a la descomposición, a la generación y a la corrupción (incluso el cuerpo del hombre, desde luego, que podía influir sobre su alma —aunque fuese, según los teólogos cristianos incluso el mismo Beato, sin forzarla—); mientras que las esferas celestes eran inmutables y constantes, compuestas igualmente de los cuatro elementos, pero en composición armoniosa y estable. En la escala del ser, por lo tanto, el escalón celestial trascendía el escalón del hombre (cuyo cuerpo corruptible le ligaba al mundo inferior «debajo de la luna»), estando colocado entre el hombre y los ángeles, tal como lo hallamos en la serie de los Sujetos en el *Ars Magna Generalis Ultima* [No. 120, 1305-8] y el *Ars Brevis* [No. 121, 1308].

Estas complicaciones jerárquicas están reflejadas en la estructura del *Arbre de sciència* [No. 60, 1295-6, XI-XIII], que va subiendo a través de los cuatro primeros árboles materiales al «Arbre humanal», y luego —después de un ternario de árboles que tienen que ver con la actuación del hombre en este mundo (el «Arbre moral», el «Arbre imperial» y el «Arbre apostolical») — continúa subiendo a través del

¹³ *Amic*, N.º 352.

¹⁴ E. M. W. TILLYARD, *The Elizabethan World Picture* (1948) p. 34.

¹⁵ *ib.*, I, c.

«Arbre celestial» al «Arbre angelical», y luego (después de una digresión sobre la vida futura en el «Arbre eviternal») sigue subiendo todavía hacia el «Arbre divinal», al cual el lector se acerca mediante la lectura previa de dos árboles transicionales (el «Arbre maternal» sobre la Virgen, cuya posición como Madre de Dios la califica para introducirnos a su Hijo, cuyo propio «Arbre de Jesu Christ» nos levanta, a través del estudio del Dios-Hombre, al estudio de la Deidad en sí). El hecho de que el alma del hombre se junte con su cuerpo en un nivel inferior al de los cuerpos celestes tiene consecuencias importantes, en cuanto éstos «influyen» sobre toda la Creación inferior gracias a sus asociaciones elementales.¹⁶

2. La estructuración numérica del cosmos.

Esta jerárquica concepción de la escala del ser era una visión esencialmente ordenada de la Creación, y el concepto del orden en que se basaba era un concepto fundamentalmente matemático: «Omnia in mensura et numero et pondere disposuisti,» se nos dice en el *Libro de la Sabiduría*,¹⁷ y pocos versos de la Sagrada escritura se citan con tanta frecuencia en la Edad Media. Gracias a este verso, el número llegó a santificarse como un factor estructurizante en la obra divina —«als formbildender Faktor» en la frase de Curtius¹⁸—. Por esta razón, la estructuración de los distintos planos que integraban las dos partes de la creación obedecía a un riguroso simbolismo numérico apoyado en razones filosófico-teológicas. Según San Buenaventura —glosando el *De Musica* de San Agustín y citando a Boecio—: «Cum igitur omnia sint pulchra et quodam modo delectabilia; et pulchritudo et delectatio non sint absque proportione; et proportio primo sit in numeros; necesse est, omnia esse numerosa; ac per hoc *numerus est praecipuum in animo Conditoris exemplar*¹⁹ et in rebus praecipuum vestigium ducens in Sapientiam»,²⁰ o sea «el número es el ejemplar príncipe en la mente del Creador, y en las cosas el principal vestigio que nos lleva a la Sabiduría». Estamos, claro está, frente a una concepción netamente simbólica y no científica del número como prototipo abstracto del cosmos: «com sia açò que nombre numeral sia ymatge vista en nombre real e de coses veres singulars e distinctes,»

¹⁶ J. B. BAMBOROUGH, *The Little World of Man* (1952), v. especialmente Ch. 3 «The Body» pp. 52-81, Ch. 4 «The Body's effect on the Soul», pp. 82-118.

¹⁷ Sap. XI, 21.

¹⁸ E. R. CURTIUS, *Europäische Literatur und lateinisches Mittelalter* (1948), v. pp. 495-6.

¹⁹ BOECIO, *De Arithmetica*, v. *Obras de San Buenaventura*, I (B. A. C.) p. 586.

²⁰ *Itinerarium Mentis in Deum*, *Obras I* (B. A. C.) p. 586, trad. p. 587.

dice el Beato en el *Arbre de sciencia*, «e en la ombra d aquellos apa-rega la sua semblança».²¹ Concepción pagana en su origen²² y cristianizada por San Agustín, según la cual el plano divino, reflejado en los cielos, está repetido infinitas veces en el mundo espiritual y el mundo sensible.²³

Este simbolismo numérico formaba, desde luego, una parte esencial del «cuadro del mundo» medieval, apareciendo entre los lugares comunes de todos los manuales de erudición, y —más extensamente— en la mayoría de las aritméticas medievales. Para nuestro propósito, bastará recordar el *Liber Numerorum* de San Isidoro (basado sobre la *Arithmetica* de Marciano Capella, la cual remonta, como todos los tratados parecidos, a la *Introducción a la aritmética* de Nicomaco²⁴), en la cual (según ha observado el profesor Santiago Montero Díaz) «el misterioso simbolismo numérico llena el orbe físico, como el sobrenatural y el moral.»²⁵ Dentro de este simbolismo, el número 3 ocupa un lugar importantísimo, y esto ya en las fuentes paganas (antes de que hubiese adquirido las asociaciones de la Trinidad cristiana), siendo presentado como «el más perfecto de los números... porque contiene la primera suma del par y el impar; porque se compone de primero, medio y fin en toda su pureza (la unidad); porque es germen de todo otro número y expresión del triángulo: razones todas ellas absolutamente pitagóricas,»²⁶ pero que constan asimismo en el *Liber Numerorum*. Tanto para los pitagóricos como para los cristianos, el 3 era de hecho el primer número auténtico —«un es primer a nombre,» como nos dice el Beato en el *Libre de demostracions* [No. 5, c. 1275 (XV, x), XV], «e .ij. son comensament de nombre, e en tres uses de nombre»²⁷ —y «veía l amic en nombre de .j. e de .iij. major concordança que en altre nombre, per ço car tota forma corporal venía de no esser a esser per lo nombre damunt dit.»²⁸ «De null

²¹ *Obres*, XI, p. 217.

²² Para una buena exposición de estas ideas, dentro de su contexto científico, v. S. SAMBURSKY, *The Physical World of the Greeks* (1956).

²³ V. mi artículo *El número primitivo de las Dignidades* en el «Arte general», *Estudio Lulianos*, I (1957) esp. pp. 315-317, donde se cita varias veces a la obra esencial de V. F. HOPPER, *Medieval Number Symbolism* (1938). San Buenaventura, siguiendo a San Agustín, encuentra nada menos que siete diferencias de números por los cuales, como por siete grados, se sube a Dios (op. cit., p. 548); mientras que Hugo de San Victor nos ofrece un análisis de nueve maneras distintas en que los números pueden ser significantes (*Exegética*, P. L. 175, pp. 22-23, v. Hopper, pp. 101-103).

²⁴ HOPPER, op. cit., p. 97.

²⁵ Introducción a San Isidoro, *Etimologías* (B. A. C.) p. 35*.

²⁶ ib., l. c.

²⁷ *Obres*, XV, p. 388.

²⁸ *Amic*, N.º 270.

nombre no uza tant natura con fa de .j. en .iiij. e de .iiij. en .j.», nos dice, dándonos todo un catálogo de sus manifestaciones,²⁹ y de hecho «tot so qui es en lo jusan be [= el mundo creado], roda e corre per unitat e per trinitat.»³⁰ Sobre este lugar común numérico se apoyará el Beato, desde luego, en muchos de sus argumentos para convencer a los infieles de la Santísima Trinidad, ya que todas estas razones pitagóricas para la perfección del número 3 habían quedado incorporadas en la razón teológica *diferencialmente cristiana* de que «es además el número más sublime porque simboliza el misterio de la Trinidad».³¹

Según Hopper, «la principal innovación cristiana en la ciencia numerológica era la identificación de la dualidad espiritual-temporal con los números arquetípicos 3 y 4»,³² los cuales producían (por adición y por multiplicación respectivamente) «los símbolos universales, 7 y 12.»³³ Pero la asociación del 4 con el mundo material (por los cuatro elementos) remontaba, como la perfección del 3, al pitagorismo pagano, formando por lo tanto parte de la herencia de todas las tres culturas, las cuales aceptaban las nociones de la ciencia griega como base de sus propias ciencias física y fisiológica.³⁴ La cuaternidad de los elementos (justificada de una manera muy distinta por Platón en el *Timeo*³⁵) dependía para Llull de la necesidad de pasar del 3 al 4 para que pudiera explicarse la presencia de la contrariedad dentro del mundo creado,³⁶ pero insiste en la inferioridad del número 4 y se afana en demostrar que «jassia que .iiij. sien més que .iiij. en quantitat de nombre, pero tot so no s seguex que sien més que .iiij. en nobilitat» y que cuando los cuatro elementos «se mouen a nombre de .iiij., mouen se per desolviment e per contrarietat, e con se mouen a nombre de .iiij. mouen se per conpondre concordantment .j. conpost

²⁹ *Libre de demostracions*, pp. 388-9, v. también p. 22.

³⁰ *ib.*, p. 279, v. R. D. F. PRING-MILL, *The Trinitarian World Picture of Ramon Lull*, *Romanistisches Jahrbuch*, VII (1955-6) esp. pp. 241, 247-8.

³¹ MONTERO DIAZ, I. c.

³² *Op. cit.*, p. 83.

³³ *Ib.*, p. 84. En cuanto al 7, recordemos las palabras de San Agustín: «De septenarii porro numeri perfectione dici quidem plura possunt: sed liber iste jam prolixus est... Hoc itaque satis sit admonere, quod totus impar primus numerus ternarius est, totus par quaternarius: ex quibus duobus septenarius constat. Ideo pro universo saepe ponitur, sicuti est, *Septies cadet justus, et resurget* [Prov. XXIV, 16]», *Civitas Dei*, XI, 31.

³⁴ V. la continuación del art. cit. en la n.º 23, *Estudios Lulianos*, II (1958) esp. pp. 132-40.

³⁵ Para una comparación detenida entre el razonamiento de Platón (*Timeo*, 31 B-32 C) y el del Beato (*Arbre de sciencia*, *Obres*, XI p. 27), v. art. cit. en la nota anterior, pp. 138-9.

³⁶ V. la n.º 46.

de .iiij.»³⁷ El gran problema de la numerología consistía en la reconciliación del 3 con el 4, ya que la dualidad de los dos mundos creados tenía que ser reducible a una congruencia sistemática para que no se interrumpiera lo que Probst ha llamado «le double mouvement néoplatocien de descente du Bien dans la Création et de Procession de la Créature vers l'Intelligible par la contemplation»,³⁸ y veremos después que el Beato también se preocupó de reconciliarlos a su manera, logrando su solución definitiva del problema al terminar el desarrollo de su doctrina de los correlativos de las Dignidades.

Para comprender los aspectos numerológicos de su pensamiento, empero, conviene que nos familiaricemos con una regla más: el principio que cuadrar un número lo extiende sin modificar sus propiedades originales.³⁹ Cuadrar el 3 nos da el 9 —el número de las Dignidades en el Arte General desde el *Ars Inventiva Veritatis* [No. 38, c. 1289 (CA, I, p. 291)] en adelante—, y cuadrar el 4 nos da el 16, el número primitivo de las Dignidades en el Arte y número (sea señalado de paso) de los árboles en el *Arbre de sciencia* (libro cuidadosamente ajustado para conseguirlo, añadiendo el «Arbre exemplifical» y el «Arbre questionnal» a los catorce ya citados.) Cada uno de estos árboles se subdivide además en siete partes —*rayls, tronc, branques, rams, fulles, flors, fruyt*— de modo que el mismo plano orgánico queda impuesto sobre todos los niveles del ser y por lo tanto sobre todos los campos de la ciencia, estructurados todos ellos sobre una combinación del 3 espiritual y el 4 material.

3. *El microcosmo y el macrocosmo*

Dentro de la «hermosa compostura
de esa varia inferior arquitectura
que entre sombras y lejos
a esta celeste usurpa[s] los reflejos»⁴⁰

(como lo describe Calderón), había al lado de la serie de correspondencias entre los distintos escalones otra serie de correspondencias entre el macrocosmo y el microcosmo.⁴¹ La idea de que el hombre

³⁷ *Libre de demostracions*, p. 389.

³⁸ J. H. PROBST, *La Mystique de Ramon Lull* (Beiträge z. Geschichte der Philosophie des Mittelalters, XIII (1914) Heft 2-3), p. 54.

³⁹ V. HOPPER, pp. 82, 100, 102.

⁴⁰ *El gran teatro del mundo*, versos 1-4.

⁴¹ Cada escalón tenía, además, su propia organización jerárquica: «El principio de la gradación se aplicaba también dentro de cada clase...: de cada especie, había un ejemplo superior a los demás, y éste constituía el eslabón que unía aquella clase a la clase inmediatamente superior. Las bestias reconocían al león como rey; los peces, el

constituía un *pequeño mundo* estaba íntimamente ligada a la concepción de la escala del ser y era igualmente de origen griego, jugando un papel tan importante como aquélla en el pensamiento del Beato. Hablando de este «parallélisme du Microcosme et du Macrocosme, maintenu par une participation constante des Exemplaires éternels, incréés a la Création et à la conservation des choses finies, temporelles, accidentelles», Probst ha llegado a afirmar «peut-être le lecteur n'a-t-il... jamais rencontré ailleurs jusqu'à Ramon de Sibiude... affirmation plus énergique et suivie de la correspondance du Monde divin, du Monde humain, de la Nature, de la Trinité des Personnes, des Puissances de l'âme, des Qualités des choses, unifiées dans l'Essence divine, dans l'âme immortelle douée du Libre Arbitre, dans la Vie.»⁴² Nos hallamos, una vez más, ante una combinación de ideas diferencialmente cristianas (como lo es «la correspondance... de la Trinité des Personnes [et] des Puissances de l'âme») con otras ideas fundamentales de la cultura de todo el mundo medieval; y hallaremos, otra vez, que las ideas diferencialmente cristianas se apoyan sobre las que traspasaban todas las fronteras. Tradicionalmente, el hombre reflejaba la estructura de ambos mundos creados por ser un compuesto de cuerpo y alma. Hablando a lo cristiano, reflejaba la estructura ternaria del mundo espiritual (y de su Creador) en las tres potencias del alma, y la estructura cuaternaria del mundo material en su cuerpo, compuesto (como todas las cosas «elementadas») de los cuatro elementos fuego, aire, agua y tierra.⁴³ De ahí que el 7, número universal, también simbolizase al hombre, v. g. en el *Liber Numerorum* de San Isidoro.⁴⁴

Todas estas ideas de que vengo hablando se hallaban entre aquellos lugares comunes a los cuales se refería Pedro Salinas (pensando en la cultura específicamente cristiana) cuando dijo que «formaban un depósito de opiniones sólidas y fundadas, que se forjaron en los senos de la doctrina cristiana y de la filosofía, y que la masa de las gentes aceptaba».⁴⁵ Y todas pueden observarse en el «cuadro del mundo» del Beato, pero reforzadas por otras más personales, que las apo-

delfin; hasta las piedras tenían su soberano». (BAMBOROUGH, op. cit., p. 14 —la traducción es mía—). Todas estas ideas siguieron siendo lugares comunes hasta el siglo diecisiete, como puede verse tanto en E. FRUTOS, *La filosofía de Calderón en sus autos sacramentales* (Zaragoza, 1952), como en las obras de Bamborough y Tillyard. V. también E. M. WILSON, *The four elements in the imagery of Calderón*, *Modern Language Review*, XXXI (1936), pp. 34-47.

⁴² Op. cit., p. 53.

⁴³ «En axí com lo cors d'ome es de .iiij. elements, axí la ánima es en .iiij. vertuts esencialment» (*Libre de contemplació, Obres*, IV p. 396). V. BAMBOROUGH, op. cit., pp. 20-28; TILLYARD, op. cit., pp. 60-73, 84-93.

⁴⁴ V. la discusión de MONTERO DIAZ, 1. c.

⁴⁵ SALINAS, 1. c.

yan a la vez que se apoyan en ellas: en el sistema luliano (en su forma definitiva) la visión ya tradicional aparece estructurada además por la manifestación analógica, sobre cada escalón, de las nueve Dignidades y de sus veintisiete correlativos (relacionados entre sí por los nueve principios relativos, tres de los cuales —*contrarietat*, *majoritat* y *menoritat*— sólo aparecen ya dentro del mundo creado)⁴⁶ cuya interacción con la jerárquica escala del ser constituye la verdadera trama y urdimbre del universo. El reflejo de los correlativos activos de las nueve Dignidades constituye la forma de cada escalón (como de cada criatura individual), el reflejo de sus correlativos pacientes constituye su materia, y el reflejo de sus acciones correlativas constituye la «concordança» entre su forma y su materia;⁴⁷ la suma de dichas formas constituye la forma universal, la suma de dichas materias su materia, y la suma de sus «concordances» la «concordança» —o ne-xo— del universo entero.⁴⁸

4. *El microcosmo luliano y las potencias*

Gracias a la correspondencia entre macrocosmo y microcosmo, todo esto queda plenamente manifestado en la estructura del microcosmo luliano, tal como se le puede estudiar en el capítulo «Home, com és home?» del *Libre de home* [No. 86, 1300, XXI], el capítulo «De homine» del *Liber de Correlativis Innatis* [No. 160, 1310], o el dibujo de la estructura del hombre que consta en el *Breviculum* (compuesto, sin duda por Thomás le Myésier o bajo su dirección, a los pocos años de la muerte del Beato). Publiqué este dibujo como ilustración a mi artículo en el *Romanistisches Jahrbuch*,⁴⁹ y quisiera emplearlo de nuevo aquí, para poder resumir estas correspondencias rápidamente, de un modo general, y para poder indicar precisamente cómo las potencias del alma quedaban integradas dentro del esquema, exponiéndolo con la ayuda del texto catalán del *Libre de home* (magnífico ejemplo del léxico especial del Beato, con «sèries de mots tècnics correlatius»).⁵⁰

⁴⁶ V. art. cit. n. 30, p. 244.

⁴⁷ Ib., p. 248.

⁴⁸ *Liber de Correlativis Innatis* [No. 160, 1310] Dist. III «De toto universo».

⁴⁹ Art. cit. n. 30, fig. 2, p. 253. Donde aparecía «Huiusmodi rationalis» en aquella fig., se ha sustituido ahora «Humidum radicale», corrigiendo así un error de lectura gracias a una advertencia del Dr. J. N. Hillgarth.

⁵⁰ F. DE B. MOLL, *Notes per a una valoració del lèxic de Ramon Llull, Estudis Lulianos*, I (1957) esp. pp. 198-200 (tirada aparte, pp. 42-44). Mi estudio «Some Lullian contributions to the Catalan technical lexicon» (inédito, premiado con el Premi Pompeu Fabra en los Jocs Florals de 1956) también versaba sobre la terminología de la doctrina correlativa, y forma la base para un artículo ahora en preparación sobre la terminología trinitaria luliana.

El punto de partida de la representación esquemática está en las palabras «Hominis constructio ex omni quod creatum est» (afirmación de su naturaleza microcósmica): arriba de ellas se halla la estructura del alma con sus potencias; y debajo, la del cuerpo en cuatro niveles, ya que «home és substància ajustada de ànima racional e de cors elementat, vegetat, sensat e yimaginat (*sic*)». ⁵¹ Cada uno de estos siete planos sobrepuestos se despliega en sus correlativos: primero en el activo y el pasivo (imágenes del Padre y del Hijo), de los cuales procede el acto (imagen del Espíritu Santo); y cada uno de estos correlativos ejemplifica el correlativo correspondiente de *todas* las Dignidades simultáneamente, que así se manifiestan en los tres términos apropiados sobre todo escalón del microcosmo —y del macrocosmo—.

Baste considerar el procedimiento con respecto a las potencias: «En ànima ha parts actives e parts passives, e actus naturals qui són de les parts actives e de les parts passives. Les parts actives són la memorativitat, intellectivitat e amativitat,» (el *Libre de home* emplea los términos abstractos, ⁵² mientras tanto el esquema como el *Liber de Correlativis Innatis* emplea los concretos *recolitivum-intellectivum-volitivum*) «e la natural e speritual bonitativitat, magnitativitat, durativitat, possitativitat, virtutivitat, veritativitat e delectivitat, de les quals és la memorativitat, intellectivitat e amativitat de la ànima». ⁵³ De la misma manera, «les parts passives són la memorabilitat, intelligibilitat e amabilitat e lur natural speritual bonibilitat» etcétera, ⁵⁴ y los «actus naturals qui són de les parts actives e passives són lo natural e consubstancial speritual menbrar, entendre e amar, e lur natural bonificar, magnificar, durar, possificar, virtuíficar, verificar, e delectificar, dels quals són lo menbrar, entendre e amar». ⁵⁵

Siguiendo hacia la derecha en el dibujo, hallamos que los nueve correlativos del alma quedan reunidos en la palabra «ex», de la cual se distribuyen de nuevo para agruparse no ya según su potencia sino según su naturaleza: de modo que los tres activos constituyen juntamente (en las palabras del *Libre de home*) «una forma communa d'ànima; e les parts passives... totes ensemps ajustades fan una communa matèria speritual e natural de la ànima», ⁵⁶ mientras los «actus naturals... ensemps ajustats fan un comú actu qui sta migà enfre la

⁵¹ *Obres*, XXI, p. 26.

⁵² V. MOLL, art. cit., p. 200 (tirada aparte, p. 44).

⁵³ *Obres*, XXI, p. 26.

⁵⁴ *Ib.*, l. c. En ambas ocasiones la serie de nueve dignidades de las artes posteriores queda reducida a siete.

⁵⁵ *Ib.*, pp. 26-7.

⁵⁶ *Ib.*, p. 26.

forma e la matèria speritual per lo qual se conjunyen e s ajusten, e de tots tres resulta una substància qui és ànima racional».⁵⁷ Desgraciadamente, el dibujo ha dejado de reunir los «actus naturals» en un «comú actu», descrito bajo el nombre más específico de *natura connexiva* en el *Liber de Correlativis Innatis*.⁵⁸ Hablaremos de las razones para esta omisión dentro de unos momentos, pero antes de proceder adelante quisiera insistir sobre el *plano* que hemos hallado en esta representación del alma: tres potencias, cada una de las cuales se despliega en tres principios que se vuelven a agrupar de otra manera, constituyendo tres ternarios nuevos que se resumen en otro ternario aún —más comprensivo— que se resuelve en la unidad del alma. Encontraremos el mismo dibujo (aunque no se refiera a la misma serie de principios) al estudiar la constitución de la «primera figura de S» del *Art demostrativa*: la constitución *jerárquica* que se esconde, a primera vista, debajo de su constitución *geométrica* de cuatro cuadrángulos concéntricos metidos en un círculo.

Si estudiásemos detenidamente el «cors de home», descrito en el párrafo siguiente del *Libre de home* y representado en la mitad inferior del dibujo, hallaríamos que queda estructurado de la misma manera que su alma, aunque hay la pequeña complicación adicional en el dibujo (implícita, pero no explícita, en los dos textos lulianos) de que el escalón sensitivo y el escalón elementativo se subdividen para que consten todos los seis sentidos exteriores (los cinco tradicionales más el *affatus* luliano,⁵⁹ todos desplegándose del *sensus communis*) y todos los cuatro elementos.⁶⁰ Habiéndose desplegado ambos escalones en sus partes constitutivas, éstas se despliegan en sus propios correlativos; después, todo procede como en el alma, reuniéndose las tres series de correlativos para constituir la forma, la materia y el nexo del cuerpo (aunque la *natura connexiva* no conste en el dibujo).⁶¹

Ahora bien, «home... esdevé home per ajustament e appropinca-ment de ses parts»;⁶² pero su alma y cuerpo pueden ajustarse de dos maneras. La primera es la que está descrita en el *Libre de home*, pero que no consta en el dibujo del *Breviculum*: según el *Libre de home*,

⁵⁷ Ib., pp. 26-7.

⁵⁸ Dist. VII, «De homine.»

⁵⁹ Tema del *Libre del .vj.^{en} seyn lo qual apelam Afatus* [No. 54, 1294], tratado cuya edición crítica estoy preparando para las *Obres de R. Lull*.

⁶⁰ El *Arbre de sciencia* contiene la mejor exposición de las ideas fisiológicas del Beato, pero nótese que hay que estudiar no solamente los cinco primeros árboles sino también el «Arbre celestial», v. F. A. YATES, *The Art of Ramon Lull (An Approach to it through Lull's Theory of the Elements)*, *Journal of the Warburg & Courtauld Institutes*, XVII (1954) esp. pp. 147-51.

⁶¹ *Obres*, XXI, p. 27.

⁶² Ib., p. 26.

las formas del cuerpo y alma, ajustadas entre sí, constituyen «una comuna forma de home qui és d amdues... e ella passa en terç nombre en quant no és forma de ànima ni és forma de cors» (¡otra imagen trinitaria más!), y de sus dos materias se constituye una «matèria comuna» («movent emperò la forma de l ànima la forma del cors que mova la matèria del cors a una fi de matèria comuna»), ajustándose análogamente los «actus de l ànima e del cors» para que resulte «un actu comú, per lo qual e en lo qual e ab lo qual la forma del home e la matèria se conjunyen e s ajusten... e hix home qui passa e està en terç nombre»,⁶³ de modo que el hombre queda estructurado trinitariamente hasta en el último detalle de su constitución.⁶⁴

La otra manera de integrarlo —menos interesante por ser menos original— es la que está representada en el dibujo, y descrita en el *Libre de ànima racional* [No. 62, 1294, XXI], según el cual «ànima és forma al cors» — además de ser «forma per si mateixa» — «en quant enforma lo cors per accident, ço és a saber, per ço car participa ab ell, axí con la volentat del home qui mou lo cors de un loch en altre»;⁶⁵ o como el Beato lo expresó en el *Liber de Correlativis Innatis*, «quae Anima est, ipsum corpus perficiens, & gubernans, atque ejus potentias movens ad actionem, ut vivat, et etiam ad passionem».⁶⁶ El dibujo del *Breviculum*, al integrar el hombre haciendo del alma su forma y del cuerpo su materia, rechaza toda interpretación trinitaria de su composición, diciendo explícitamente «Totum compositum in tertio numero» menos el hombre «qui nec est: Anima sua + Corpus suum»; de ahí será, sin duda, que dejase de representar la reunión de los «actus» espirituales y corporales. El *Liber de Correlativis Innatis* describe ambas maneras de constituirse el hombre, dando sin embargo más atención a la manera específicamente luliana, basada sobre la manifestación de las Dignidades en la estructuración correlativa del microcosmo.

Si ahora dejamos el dibujo, para hablar brevemente de las tres potencias en sí, hallaremos que juegan un papel capital dentro del microcosmo por dos razones. Primero, porque Dios es «objectable a

⁶³ Ib., p. 28 (párrafo que merecería citarse *in extenso*).

⁶⁴ Nótese que el procedimiento de desplegar las dos partes del hombre en sus respectivas series de forma+materia+nexo, y de agrupar a éstas según su naturaleza para constituir un sólo ternario nuevo, es el mismo que se había empleado antes tanto dentro del alma (donde lo estudiamos detenidamente) como dentro del cuerpo (en donde permite establecer una reconciliación definitiva entre cuaternidad y trinidad). Hay que recordar constantemente, además, que cada uno de todos estos correlativos es una manifestación del correlativo correspondiente de toda la serie de Dignidades divinas.

⁶⁵ *Obres*, XXI, p. 189.

⁶⁶ Loc. cit.

creatura en .iij. maneres tant solament, ço és a saber, en membrar, entendre, amar Déu..., e car Déus és membrable, ha creada creatura memorativa; e car Déus és intelligible, ha creada creatura intellectiva; e car Déus es amable, ha creada creatura amativa».⁶⁷ Segundo, porque —aunque estas funciones hacia Dios están desempeñadas por las mismas potencias en los ángeles— convenía que las potencias estuviesen en el alma del hombre también «car ànima racional és conjuncta ab cors human lo qual participa ab totes creatures», de modo que el alma puede servir de «mijan e strument per lo qual les creatures corporals pusquen atènyer lur fin en Déus»: ⁶⁸ las correspondencias entre macrocosmo y microcosmo son, por lo tanto, esenciales per ço que les corporals creatures hagen fi en la qual pusquen haver repòs».

Un estudio detenido de estas y otras opiniones del Beato sobre las tres potencias necesitaría un examen minucioso de toda una serie de textos (para lo cual no hay tiempo en esta ocasión),⁶⁹ y convendría que se hiciera a la luz de sus posibles fuentes (para lo cual yo no tengo la preparación teológica adecuada). Baste por ahora señalar que, ya desde lo primero, expone el tema siempre teniendo en cuenta su carácter de imagen trinitaria (opinión derivada, desde luego, del *De Trinitate* de San Agustín, directa o indirectamente), estableciendo un paralelo entre la generación del Hijo por el Padre y la generación del entendimiento por la memoria, y otro entre la procesión del Espíritu

⁶⁷ *Libre de ànima racional*, Obres, XXI, p. 166, q. v. A la pregunta «Ànima, és ymage de Déu?» el Beato contesta «Ànima és ymage de Déu en quant és substància speritual en la qual ànima Déus entén; car en axí con lo mirayll és himagen de cors en quant pren la semblança d aquell en si mateix, en axí ànima és ymage de Déu, en quant ateny Déu membran, entenent e amant Déus en si matexa» ib. p. 190.

⁶⁸ Ib., pp. 166-7, q. v.

⁶⁹ Habría que considerar tres grupos de textos, el primero de obras místicas (v. n. 72) el segundo de obras «artísticas» (las versiones del Arte que contienen la *Fiatura de S —Ars Magna* [No. 1], *Ars Universalis* [No. 2], *Art demostrativa* [No. 18, c. 1275, XVI]— más varios textos del ciclo del *Art demostrativa*, especialmente *Introductoria Artis Demonstrativae* [No. 21] y *Lectura super Figuras Artis Demonstrativae* [No. 22]; y el tercero de obras ni místicas ni artísticas, algunas de ellas dedicadas exclusivamente a las potencias y otras que contienen una exposición del tema dentro de un contexto más amplio (aparte de los datos proporcionados incidentalmente en la *Doctrina pueril* [No. 14, c. 1278, I], el *Blanquerna* [No. 31] y el *Felix*, merecen estudiarse especialmente el *Libre de demostracions* [No. 5, c. 1275, XV], *Libre d'entenció* [No. 32, 1283-5?], *Libre de ànima racional* [No. 62, 1294, XXI], *Arbre de sciencia* [No. 60, 1295-6, XI-XIII], *Proverbis de Ramon* [No. 63, 1296, XIV], la trilogía todavía inédita de 1303 *Liber de Intellectu* [No. 103], *Liber de Voluntate* [No. 104] y *Liber de Memoria* [No. 105] —trilogía que no he alcanzado a ver hasta ahora—, el *Liber de Ascensu et Descensu Intellectus* [No. 109, 1304] y el *Liber ad Memoriam Confirmandam* [No. 122, 1307], recientemente publicado por P. Rossi [*Rivista critica di storia della filosofia*, XIII (1958) pp. 272-9]). También debe de haber bastante material relacionado a nuestro tema en los opúsculos tardíos, pero de los que yo he leído únicamente el *Liber de Correlativis Innatis* [No. 160, 1310] ha contribuido directamente a esta ponencia.

Santo del Padre y el Hijo juntamente y la procesión de la voluntad «ab lo menbrar e ab l entendre», de modo que «l ànima e ses potencies dona demostració ab sa menor nobilitat, de la major nobilitat de son creador, con dona ab sa operació damunt dita demostració de la paternitat e de la filiació e de la processió divina».⁷⁰ Este paralelo trinitario no queda expresado en la descripción del microcosmo luliano en su estado definitivo, pero es evidente que está relacionado —por lo menos gracias a su mutuo ejemplarismo trinitario— con el plano que vimos impuesto tantas veces sobre todas sus partes constitutivas.

5. *La mística y el Arte general*

Aparte de su significado general, estas tres doctrinas entrelazadas de la *scala creaturarum*, de las correspondencias entre el macrocosmo y el microcosmo, y de la manifestación de la Trinidad en las potencias del alma (las dos primeras, lugares comunes *generales*, pero la tercera un lugar común *diferencialmente cristiano*), tienen un significado especial dentro de los dos campos predilectos del Beato: el campo de la *amancia*, o sea la mística, y el campo de la *sciencia* en cuanto ésta se muestra asequible por el Arte General. Los campos se distinguen a base de la distinción entre voluntad y entendimiento, según lo vemos en el *Art amativa* [No. 40, 1290, XVII] —«en axí com sciencia es intitulada sots entendiment, en axí amancia es intitulada sots volentat»⁷¹—, pero conservan una relación analógica entre sí, y de hecho todas las tres potencias tienen que obrar juntamente en ambos campos. Y obran en ambos campos basándose sobre la estructura analógica de la escala del ser.

La mística luliana merece estudiarse en cinco obras principales:⁷² el gran *Libre de contemplació*, el *Art de contemplació* y el *Libre d'amic e amat* (ambos contenidos en el libro quinto del *Blanquerna* [No. 31, IX⁷³]), el *Art amativa*, y el *Arbre de filosofia d'amor* [No. 69, 1298. XVIII]. Se reduce esencialmente a un sistema de contemplación metódica y minuciosa de la escala de las criaturas, subiendo de un escalón en otro.⁷⁴

⁷⁰ *Libre de demostracions*, pp. 8-9.

⁷¹ *Art amativa*, Obres XVII, p. 4.

⁷² V. el capítulo excelente sobre la trayectoria de la mística luliana en T. Y J. CARRERAS Y ARTAU, *Historia de la filosofía española: filosofía cristiana de los siglos XIII al XV*, I (1939) cap. xvi.

⁷³ Para la fecha del *Blanquerna*, v. las recientes aportaciones de R. BRUMMER, *Estudios Lulianos I* (1957) pp. 257-61, y S. Garcías Palou, ib. pp. 377-84.

⁷⁴ Procedimiento recordado en este versículo del *Amic*: «Per les carreres de vegetació e de sentiment e de ymaginació e de enteniment volentat, anava l amic cercar son amat» [No. 314]. *Observación añadida en 1967*: con posterioridad a esta ponen-

Contemplación sistemática llevada a cabo por las tres potencias, primero con el entendimiento adelante seguido por la voluntad y con la memoria en zaga, pero luego (al desfallecerse el entendimiento en las alturas) con «la voluntat primera e la memoria en aprés e l'entendiment derrer qui res no entenia, mas que sotsposava esser ver ço que la voluntat e la memoria affermaven de Deu e de la sua gran bontat»⁷⁵ —punto del ascenso, por lo tanto, en que el entendimiento tenía que dar lugar a la fe—. Pero no voy a tratar más extensamente de la mística luliana en esta ponencia, porque corresponde a otros de los comunicantes.

En cuanto al Arte General, su operación también dependía del empleo metódico de todas las tres potencias, según se desprende del manejo de la Figura de S en todas las versiones anteriores al *Ars Inventiva Veritatis* (c. 1289), en el cual la reducción de las figuras a cuatro condujo a la eliminación tanto de la Figura de S como de las figuras elementales —al mismo tiempo que la reducción del número de las Dignidades de 16 a 9 condujera a la transformación de una arte que había sido bajo muchos aspectos *cuaternaria*, en una arte *ternaria*—. Queriendo reducir a un mínimo las posibilidades de duplicación entre esta ponencia y la del Platzek, me voy a limitar a una discusión de tan sólo la «primera figura de S» del *Art demostrativa* (c. 1275), estudiándola en parte dentro del contexto de aquella versión del Arte, en parte a la luz de sus antecedentes en el Cap. 331 del *Libre de contemplació*: limitación provechosa, porque me permite detenerme en pormenores, y los pormenores que miraremos en esta parte de mi ponencia son tales que refuerzan las ideas generales desarrolladas hasta aquí.

SEGUNDA PARTE: LA FIGURA DE S

6. *El Arte general y la combinatoria elemental*

A mi juicio, el estudio detenido de la «primera figura de S» del *Art demostrativa* parece corroborar la hipótesis que elaboré —desarrollando ciertos aspectos de ideas formuladas anteriormente por Miss Yates⁷⁶— en un artículo publicado en *Estudios Lulianos* en 1957

cia, he tomado este versículo como texto básico para un estudio de las formas *interior* y *exterior* de dicho opúsculo («Entorn de la unitat del *Libre d'Amich e Amat*», *Estudis Romànics*, X, 1962, pp. 33-61).

⁷⁵ *Arbre de sciencia*, XII, p. 374.

⁷⁶ Art. cit. n. 60, cuya tesis fue elaborada de nuevo por MISS YATES para *Estudios Lulianos* («La teoría luliana de los elementos»), IV (1960), pp. 45-62, 151-166.

y 1958,⁷⁷ al afirmar que las operaciones del Arte estaban modeladas sobre las operaciones de una combinatoria elemental. Según mi interpretación, esta combinatoria elemental sería aplicable *per analogiam* a los escalones superiores gracias a la mutua correspondencia de todos los escalones de la escala (los *subjecta* del Arte en su forma posterior), lo cual no implica —y permítaseme repetirlo otra vez— que yo sostuviese que los principios del Arte se derivasen de la teórica elemental, ni que las Dignidades dependiesen en modo alguno de los cuatro elementos. Ahora, voy a resumir cuan brevemente me sea posible lo esencial de mi argumento en aquella ocasión.

Como punto de partida, tomé el número de las 16 Dignidades, sugiriendo que era de origen elemental (siendo el cuatro cuadrado, y correspondiendo al número de los grados elementales). Mi tesis se apoyaba principalmente en cuatro hechos:

- (1) que la única ocasión en que el número 16 dejaba de ser arbitrario y parecía responder a las necesidades de la materia tratada, en los diversos libros escritos sobre una base de 16 principios en este primer período, era en el *Liber Principiorum Medicinae* [No. 9], cuyos 16 principios son combinaciones de los 16 grados elementales;
- (2) que dicho libro afirmaba que su arte medicinal contenía una metáfora según la cual, mediante el empleo de los grados y los triángulos (los nueve principios relativos del Arte en su segunda época), podíanse investigar todas las ciencias «per quas intellectus exaltatur in intelligendo»⁷⁸;
- (3) que en el *Art demonstrativa* (la única versión del Arte General que allí se estudiaba), el empleo de las figuras elementales servía como modelo para el de las demás figuras de sujetos, según se desprendía del acondicionamiento de su *segona figura elemental* como propedéutica para el acondicionamiento de la *segona figura demonstrativa* «cor primerament sentim e puxes entenem»⁷⁹; y
- (4) que se afirmaba, además, que la *primera figura elemental* era «molt necessària a saber... cor per ella à hom endressament a aver conexensa de las altres figures; cor en les obres naturals son significades les obres intrínseques de *a. s. u.*»,⁸⁰

⁷⁷ El número primitivo de las Dignidades en el «Arte general», *Estudios Lulianos*, I (1957) pp. 310-334, II (1958) pp. 129-156.

⁷⁸ Edición maguntina, I, *Liber Principiorum Medicinae* (paginado independientemente) p. 5, cit. Yates p. 130.

⁷⁹ *Obres*, XVI, p. 23.

⁸⁰ *Ib.*, p. 17.

o sea las obras de las Dignidades, de las potencias del alma, y de las virtudes y los vicios.

De ahí, quise sacar no solamente la verificación de mi hipótesis acerca del origen elemental del número de las Dignidades, sino también la conclusión más general acerca de la naturaleza analógica del Arte.⁸¹

Hablando de todo esto con el P. Platzeck en Remagen en 1959, él me sugirió que el número primitivo de las Dignidades dependía no del número de los grados elementales, sino sencillamente del número de principios en la Figura de S, figura fundamental para las operaciones del Arte; y que esta figura no podía estar relacionada con la idea de una arte general modelada sobre la combinatoria elemental, porque estaba anticipada en el Cap. 331 del *Libre de contemplació* (capítulo titulado «com hom adora e contempla la sancta gloriosa veritat de nostre Senyor Deus»).

Al preparar mi artículo para *Estudios Lulianos*, yo ya tenía estudiados ciertos aspectos de la cuaternidad de la Figura de S (aunque sin haberla mirado, desde luego, a la luz de la «taula de signes» del *Libre de contemplació*, cuyas relaciones con la figura desconocía en aquel entonces), pero me había decidido a dejarla fuera de la discusión para no alargar aquel artículo demasiado. La omisión fue muy seria, porque al reflejar sobre las observaciones que me hizo el P. Platzeck, no puedo dejar de conceder que la estructura cuaternaria de la Figura de A depende en toda probabilidad directamente de aquella de la Figura de S, y por lo tanto reconozco que mi argumento quedaba incompleto mientras esta figura quedase fuera de la discusión. Pero de hecho, el estudio detenido de dicha figura parece sugerir que su propia cuaternidad sea de carácter elemental, y si esto se pudiera demostrar, creo que completaría el argumento iniciado en mi artículo, revalidando mi tesis inicial.

Mi propósito en el resto de esta ponencia se limita, por lo tanto, a la demostración del carácter elemental de la estructura cuaternaria de la Figura de S. Esta demostración tiene cuatro partes, correspondientes a otros tantos argumentos que se pueden resumir de la manera siguiente:

- (1) una comparación entre la figura y sus antecedentes en el *Libre de contemplació* nos permitirá establecer la arbitrariedad de su estructura cuaternaria del punto de vista de la doctrina de las tres potencias;

⁸¹ Art. cit. n. 77, esp. pp. 148-154.

- (2) la constitución de sus cuatro cuadrángulos responde a una teoría de la composición cuya cuaternidad refleja la estructura numérica del mundo material;⁸²
- (3) y tres de sus cuatro cuadrángulos se producen al *corrum-pir-se* el primero, proceso descrito en términos elementales en el Cap. 331 del *Libre de contemplació*, y atribuido a los efectos del pecado original sobre el alma racional.⁸³

Todos estos tres argumentos están basados sobre la constitución de la figura en sí. El último de los cuatro depende, en cambio, de otros lugares del mismo *Art demostrativa*, en los cuales se establecen

- (4) ciertas relaciones específicas entre las complexiones elementales del hombre (complexiones fisiológicas) y las potencias de su alma, demostrando que los principios básicos de la figura obran no solamente de una manera análoga a «les obres naturals» sino también en relación directa con éstas.⁸⁴

Para facilitar la comprensión de los primeros tres argumentos, he preparado una ilustración consistiendo en una comparación entre la «taula de signes» del Cap. 331 del *Libre de contemplació* y el alfabeto de 23 letras del *Art demostrativa*, impresos en columnas paralelas, y una reproducción monocroma de la «primera figura de S» del *Art demostrativa*. Hay que prologar su análisis con tres advertencias: (1) aunque no voy a decir nada de la «segona figura de S» del *Art demostrativa*, tabla de las combinaciones binarias de las 16 letras de la «primera figura», es de notar que mientras la «primera figura» reproduce la Figura S del *Ars Magna* primitivo [No. 1] y del *Ars Universalis* [No. 2],⁸⁵ no había sido acompañada por la «segona figura» tal como la hallamos en el *Art demostrativa* sino por una serie de siete figuras tabulares; (2) aunque el prólogo del *Art demostrativa* diga «prenem l'alfabet d'aquella Art», —o sea el *Ars Magna* primitivo—, el *Art demostrativa* era la primera versión del Arte General en la cual el alfabeto había sido entresacado de las figuras gráficas; y (3) nótese que en dicho alfabeto no se dice nada de que las 16 letras B-R tienen dos sentidos más (en las Figuras de A y X), las 15 letras B-Q otro sentido más todavía en la Figura de T, y las 14 letras B-P aún otro sentido (en la figura moral).

⁸² *Libre de demostracions*, pp. 219-222.

⁸³ *Obres*, VII, pp. 199-200.

⁸⁴ *Obres*, XVI, pp. 102-108.

⁸⁵ Obras cuyas fechas dependen de la fecha —todavía discutida— de la iluminación del Beato en el monte de Randa.

LIBRE DE CONTEMPLACIÓ : Cap.331.
Com hom adora e contempla
la sancta gloriosa veritat
de nostre Senyor Deus.

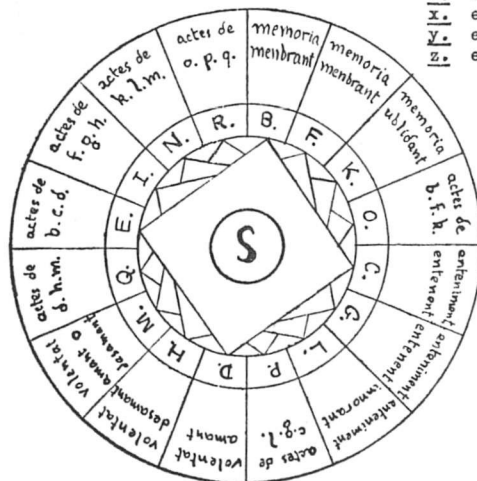
TAULA DELS SIGNES D'AQUEST
CAPITOL.

A : Veritat.
B : Memoria qui membra A.
C : Enteniment qui entén A.
D : Voluntat qui ama A.
E : Significació composta de B.C.D.
F : Memoria qui membra A.
G : Enteniment qui entén A.
H : Voluntat qui no ama A.
I : Significació composta de F.G.H.
K : Memoria qui oblida A.
L : Enteniment qui ignora A.
M : Volentat qui ama A.
N : Significació composta de K.L.M.
O : Compost de B i K.
P : Compost de C i L.
Q : Compost de D i H.
R : Significació composta de O.P.Q.

[Obres, VIII, pp.193, 198.]

ART DEMOSTRATIVA : Del pròlec.
Cor esta Art Demostrativa
segueix la regla de la Art
abreuçada d atrobar veritat,
per asò nos prenem l alfabet
d aquella Art e posam aquell
en esta Art, lo qual alfabet
es aquest :

a. es Deu.
b. es memoria menbrant;
c. es enteniment entenent;
d. es volentat amant;
e. es l actu de b.c.d.
f. es memoria menbrant;
g. es enteniment entenent;
h. es volentat dezamant;
i. es l actu de f.g.h.
k. es memoria ublidant;
l. es enteniment innorant;
m. es volentat amant o desamant;
n. es lo conpost de k.l.m.
o. es conpost de l actu de b.f.k.
la p. es composta de l actu de c.g.l.
la q. es composta de l actu de d.h.m.
la r. es composta de o.p.q.
s. es ànima entellectiva;
t. es comensamens;
u. es vertuts o viscis;
x. es predestinació o objecció;
y. es veritat;
z. es falsetat. [Obres, XVI, pp.3-4.]



ART DEMOSTRATIVA
Primera figura de S.
[Obres, XVI, Lám.2.]

Colores de
los cuadrados,
suprimidos en esta
reproducción :
BCDE : azul
FGHI : negro
KLMN : rojo
OPQR : verde

Fig. 2.ª

7. La «taula» y el «alfabet»

Procediendo al análisis del alfabeto, hay que distinguir entre las 16 letras B-R que se emplean para designar principios dentro de las figuras gráficas, y las 7 letras A, S, T, V (o *u.*), X, Y; Z; empleadas para designar las figuras mismas.⁸⁶ Limitándonos a la serie B-R, hallaremos —al comparar los sentidos que se les atribuyen en ambas columnas— que no cabe duda de que el Cap. 331 es el verdadero antecesor de la Figura de S, a pesar de que existan ligeras diferencias entre las dos series de sentidos. Pero estas diferencias no dejan de ser interesantes: primero, M pasa de «volentat qui ama A» a ser «volentat amant o *desamant*», sin duda porque el Beato se había dado cuenta, al elaborar el Arte General, que se tenía que contar no sólo con el alma que amaba aunque ignorase y olvidase, sino también con la posición del alma que ignoraba, olvidaba y desamase al mismo tiempo; segundo, las modificaciones en el sentido de las letras O, P, Q (que pasan de ser «composts» de «B i K», «C i L» y «D i H» respectivamente, a estar compuestas de «*b.f.k.*», «*c.g.l.*» y «*d.h.m.*») tienen por resultado el resumir en ellas todas las apariciones de las tres potencias en los tres cuaternarios antecedentes (hasta las repetidas, que eran las que se habían dejado aparte al componer la OPQ de la «taula»), de modo que *r.* sale resumiendo en sí todas las nueve letras *b.c.d.*, *f.g.h.* y *k.l.m.* cuyas combinaciones ternarias originales habían producido *e.i.n.*

Ahora bien, ¿qué es lo que se nota primero al mirar tanto el sentido de ambas series de letras B-R como la constitución *geométrica* de la Figura de S, la cual «es circular e es conposta de .iiij. quadrangles»⁸⁷? Evidentemente, su cuaternidad, cuaternidad que procede sin embargo de una materia esencialmente ternaria (la de las tres potencias del alma, imagen —como hemos visto— de la Santísima Trinidad). ¿Cuaternidad que procede de ella? ¿o que ha sido impuesta sobre ella? Nótese que, a pesar del insaciable afán combinatorio del Beato, la «taula» *no representa todas las combinaciones posibles* «dels actus o de la privació dels actus de les .iiij. potencies»: ⁸⁸ a los tres ternarios BCD, FGH y KLM habría que añadir otros cinco más que pudiéramos designar (empleando los sentidos afirmativos de BCD y negativos de KLH) BLD, BLH, KCD, KCH, KLH. Pudiérase con-

⁸⁶ Nótese que dos de las letras de esta segunda serie (Y = veritat, Z = falsetat) no designan figuras gráficas, y que pudiera ser que se les habían denominado «figures» para que la serie de figuras llegase a 7, uno de los dos números universales.

⁸⁷ *Art demostrativa*, p. 8.

⁸⁸ *Ib.*, p. 9.

testar que quizás el Beato no necesitara todas estas combinaciones para la operación de su Arte, pero ya hemos visto que parece haber sentido la necesidad de la que llamaríamos KLH (la del alma que olvida, ignora y desama a la vez), en vista de que haya tenido que atribuir dos sentidos a la letra *m.* del alfabeto de la Figura de S, y por lo tanto (gracias a la ambigüedad de la *m.*) dos sentidos al cuadrángulo que podríamos llamar *n.*, que «es lo conpost de *k. l. m.*» De ahí, dos cosas: que la cuaternidad de la «taula» no procede necesariamente de la combinación de sus principios, ya que sus combinaciones no son exhaustivas ni abarcan todas las que tuvo que emplear en el Arte; y que su cuaternidad era tan importante para el Beato que, al convertir la «taula» en base de una figura gráfica, no estaba dispuesto a abandonarla aun cuando las necesidades de su combinatoria le obligaron a introducir una ambigüedad en la serie. ¿No estaríamos justificados, por lo tanto, en afirmar que la cuaternidad de la Figura de S —aunque mucho más complicada— es tan «arbitraria» (del punto de vista de la materia representada) como parecía ser la de la Figura de A, punto de partida de mi artículo en *Estudios Lulianos*?

8. La composición de la Figura de S

Estudiemos esta reconciliación del 3 con el 4 en nuestra Figura de S de nuevo, para ver si podemos hallar la explicación de su cuaternidad dentro de la figura misma. Como punto de partida tomaré su primer cuadrángulo, BCD: ahora bien, a pesar de que su forma sea un cuadrángulo cuyos ángulos tiene las mismas propiedades *geométricas*, no todos los cuatro ángulos son de la misma naturaleza *simbólica*, ya que el cuarto es el producto de los otros tres («*e.* es l actu de *b.c.d.*»). ¿Cómo se le ha producido? Aquí hay que tener en cuenta dos cosas: (1) que las tres potencias tienen una relación especial entre sí, la memoria engendrando el entendimiento, y la voluntad procediendo de las otras dos; (2) que esta relación es análoga a la de cualquier ternario de correlativos —aunque la doctrina correlativa todavía estaba por desarrollar a la época del *Libre de contemplació*—, en los cuales equivaldrá, igualmente, a la relación entre forma+materia+nexo.

Si consideramos el ternario BCD como un ternario de forma+materia+nexo, podremos explicar la transición del ternario a su producto, E, citando un texto sobre «la obra de bonea» del *Libre de demostracions*: «Veritat es que en los conposts la forma es be, e es li lo la materia e la conjuncció qui ix d ella e de la materia, e lo conpost

li es be qui es unit de la forma e de la materia e de la conjuncció»,⁸⁹ así que donde hay forma+materia+nexo no puede dejar de haber compuesto, el cual constituye el cuarto término.⁹⁰ Aplíquese esta idea a nuestro cuadrángulo BCDE, y comprenderemos la naturaleza de su cuaternidad,⁹¹ y si se aplica esta idea a la teoría de las potencias, veremos que el cuarto término será la misma «ànima racional», constituida por la composición de sus tres potencias (según se puede estudiar en el *Libre de ànima racional*,⁹² el *Libre de home*⁹³ y el «Arbre humana»,⁹⁴ del *Arbre de sciencia*).⁹⁵

⁸⁹ La cita sigue «e per assò es demostrat que la forma ha .iiij. especies de be en la operació n lo cors e altres .iiij. n à la materia e altres .iiij. n à la conjuncció [,] e lo conpost n à altres .iiij., cor lo conpost es be e es li be la materia e la forma e la conjuncció» (p. 219): multiplicación de 4×4 que produce el 16. Pudiérase sostener que este razonamiento nos da otra explicación del 16, pero creo que —como se verá después— hay razones más seguras para establecer una relación directa entre los elementos y las potencias, la cual tendría la responsabilidad para la estructuración de la Figura de S. No creo, sin embargo, que esto excluya la confluencia de ambas explicaciones.

⁹⁰ Notemos el paralelo entre esta idea y la de Grosseteste, según el cual «el cuerpo supremo» está compuesto de forma, materia, composición y compuesto, representables respectivamente por los números 1, 2, 3 y 4 (los cuales constituyen la renombrada *tetractys* pitagórica $1+2+3+4=10$), de modo que «todo ser entero y perfecto es 10», v. L. THORNDIKE, *A History of Magic and Experimental Science*, II (1923) p. 670; como también la afirmación de Hopper acerca de la Cabalá que una de sus ideas dominantes, «directamente pitagórica en su origen, es que la unidad se extiende en la trinidad, la cual siempre se completa con la cuaternidad, la cual idealmente vuelve a la década —o sea al unidad— de nuevo» (op. cit., pp. 61-62, la traducción es mía). Aplíquese esta idea a nuestro cuadrado BCDE, y comprenderemos mejor la naturaleza de su cuaternidad, como también el hecho de que cuando se citan los que van a devenir los correlativos en el *Libre de demostracions*, muchas veces se citan cuatro términos (como «acabant e acabat e acabament e obra d acabament», p. 81). Gracias a esta explicación, hay que corregir mi artículo en el *Romanistisches Jahrbuch*, donde (p. 245) le inculpé al Beato de cierto descuido al emplear el cuarto término en esta manera; además, yo estaba errado al interpretar dicho término como «the basic noun» y no el compuesto de los otros tres. Lo que habría que decir es que cuando el Beato pasó al sistema plenamente ternario de su segunda época, dejó de emplear esta explicación, y por lo tanto dejó de emplear el cuarto término. Este punto se estudia más profundamente en un artículo sobre «La transición de 16 a 9 Dignidades», anunciado en *Estudios Lulianos* I (1957) p. 310, artículo cuya publicación aplacé al enterarme de que el Raimund Lull del P. Platzeck iba a tratar, entre otras cosas, de este mismo tema.

⁹¹ Explícase del mismo modo, evidentemente, el hecho que cuando se citan los que van a devenir los correlativos en el *Libre de demostracions* muchas veces aparecen cuatro términos: p. e. «acabant e acabat e acabament e obra d acabament» (XV, p. 266).

⁹² «Es ànima per ses .iiij. potències, ço és, per sa memòria, enteniment e voluntat qui són de la sua essència e ella és de elles: axí com triangle qui és de .iiij. angles, e és per ço triangle car és d aquells .iiij. angles» (p. 226).

⁹³ V. p. 24.

⁹⁴ V. XI, p. 179.

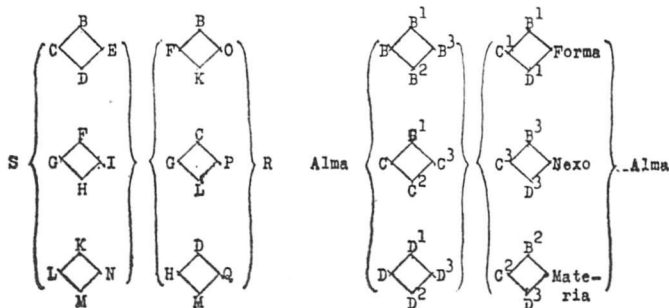
⁹⁵ V. otra explicación parecida (aunque no cite el ternario forma+materia+nexo) dentro de la misma *Art demostrativa*, p. 59 No. 3.

Ahora bien, la constitución de los cuadrángulos FGHI y KLMN es parecida a la del cuadrángulo BCDE, pero ¿qué diremos del último cuadrángulo, OPQR? Sus tres primeras letras, OPQ, representan los productos de tres series de letras entresacadas de los cuadrángulos anteriores: BFK, CGL y DHM (series que representan todas las apariciones de cada una de las tres potencias, respectivamente). Verdad es que no podemos hablar en estos casos de ternarios de forma+materia+nexo, pero la estructura *geométrica* de los cuadrángulos anteriores parece haberse impuesto —¿por razones de simetría?— sobre el contenido de estos nuevos cuaternarios, dictando la modificación del sentido original de OPQ en la «taula de signes».⁹⁶

La cuarta letra de OPQR se produce de las tres primeras tal como la E de BCD, pero nótese que ahora resume (gracias a la previa composición de O, P y Q) *todas las letras* de los ternarios básicos BCD, FGH y KLM. Este dibujo —de tres series de principios agrupados en ternarios que se vuelven a agrupar de otra manera, constituyendo tres ternarios nuevos que se resumen en otro ternario más comprensivo, el cual se resuelve en la unidad— ya lo hemos encontrado antes, o (mejor dicho) *después*: en la constitución del alma dentro del microcosmo correlativo.⁹⁷ Pero allí quedaba plenamente justificado por las

⁹⁶ Nótese que del punto de vista *lógico*, el sentido original ya bastaba para reunir todos los «actus e... la privació dels actus» (p. 9) de las tres potencias.

⁹⁷ Si representamos las potencias como B, C, D, y sus correlativos como B¹, B², B³, C¹, C², C³, y D¹, D², D³, podremos ilustrar el paralelo fácilmente:



Organización de conceptos
en la Figura de S.

Constitución del alma en el
microcosmo luliano.

La única diferencia esencial entre los dos dibujos estriba en que (aparte del despliegue de S en C+G+L) todas las operaciones en la primera figura son de *composición* (produciendo E, I, N, O, P, Q, R), mientras que en la segunda tenemos cuatro de *despliegue* (del alma en B+C+D, cada uno de los cuales se despliega a su vez) simétricamente relacionadas a otras cuatro de *composición* (produciendo forma+materia+nexo=alma).

teorías representadas, mientras que aquí el dibujo ha tenido que estar impuesto sobre los principios que organiza. Y esto no solamente en el caso de la composición de O, P y Q en la Figura de S, sino también en cuanto se excluyeran —tanto de la «taula de signes» como de la Figura de S— *las otras cinco combinaciones ternarias* «dels actus e de la privació dels actus de les .iiij. potencies».

Las transiciones de 3 a 4 quedan justificadas en tres de los siete casos, sin embargo, por la doctrina de la cuaternidad de la composición. Teoría que no tiene que ver exclusivamente con la composición de los cuerpos elementados, pero cuya cuaternidad refleja la estructura numérica del mundo material en la numerología medieval y se manifiesta, desde luego, en «les obres naturals», ejemplos (todas ellas) de la composición y descomposición.⁹⁸ Pero ya que no tiene que ver *exclusivamente* con las teorías elementales, este argumento no basta para establecer las asociaciones elementales de la Figura de S.

9. *La analogía de la corrupción elemental.*

Hallaremos una relación más íntima entre la cuaternidad impuesta sobre la teoría ternaria de las potencias y la cuaternidad de los elementos, si miramos lo que se dice en el Cap. 331 del *Libre de contemplació* al pasar del cuaternario BCDE a los otros cuaternarios o «figures».⁹⁹ En la BCDE, no había habido contrariedad alguna, ya que sus tres principios concuerdan entre sí, por la cual razón «la qual mió es dita simple a esguardament de la composició del cors unit de .iiij. elements per una manera diverses e per altra contraris la .j. al altre.»¹⁰⁰ Pero cuando pasamos a FGHI, KLMN y OPQR, «les figures son compostes de coses diverses e contraries, e per so com contenen en lur diversitat contrarietat no poden aver la simplicitat de la E,» por la cual razón «no an la noblea de E.»¹⁰¹ Su composición es, pues, de la misma naturaleza que la composición elemental, padeciendo de los mismos defectos.

De hecho, el Beato formula la comparación explícitamente, diciendo «en axí com los .iiij. elements en los vejtables e en los animals enjenren e corrompen formes e son contraris los uns als altres, en axí les .iiij. figures [FGHI, KLMN, OPQR] per una manera donen

⁹⁸ V. el párrafo «De composició» del «Arbre elemental», *Arbre de sciencia, Obres*, XI, p. 48.

⁹⁹ Aunque se llamen «figures», estos cuaternarios no tienen representación gráfica en el *Libre de contemplació*.

¹⁰⁰ *Obres*, VII, p. 199.

¹⁰¹ *Ib.*, p. 200.

de la A vera significació e per altra manera ne donen falsa significació,¹⁰² añadiendo un poco después «car en axí com la forma se corromp per desordonat subject, en axí los significats qui son en les .iiij. figures amaguen veritat e signifiquen falsament falsetat.»¹⁰³ La explicación que nos da del hecho de que puede haber corrupción dentro del alma es interesantísima: «com assò sia en axí, doncs per assò es significat, *Sènyer*, e demostrat al humà enteniment que per corrupció del primer peccat les .iiij. figures se son enjenrades en esta vana vida mundana, les quals no foren si peccat no fos; car per la primera figura [BCDE] fora la ànima tan endressada a membrar e a entendre e a amar la A, que la E no pogra esser privada per la I ni la N ni la R.»¹⁰⁴ Después de estas citas, no creo que puede caber duda de que las operaciones de la Figura de S tienen una relación muy íntima con «les obres naturals», pero la relación es, de hecho, más directa todavía, como se desprende de algunos lugares del *Art demostrativa* que no hemos mirado hasta ahora.¹⁰⁵

10. Las potencias y las complexiones.

La tercera distinción del *Art demostrativa*, «qui es De entenció», contiene 16 «mous» o aplicaciones del Arte,¹⁰⁶ y las tres primeras son precisamente «Menbrar», «Entendre» y «Voler». Ahora bien, bajo *Menbrar* se nos dice que para «saber menbrar segons art se cové que f. g. [memoria membrant + enteniment entenent] descorren per les cambres d esta Art,» —sus cámaras de combinaciones de principios— «e primerament en la cambra de *aygua+terra*,» y ¿por qué? pues «cor la b. [memoria membrant] à concordansa ab secor¹⁰⁷ per conca-

¹⁰² Ib., l. c.

¹⁰³ Ib., pp. 200-201.

¹⁰⁴ Ib., p. 201. Nótese la objeción del P. Platzeck (en su segunda Oposición), a mi intento de referir esta teoría de la «corrupción» del Cap. 331 a la Figura de S. El P. Platzeck ha dicho muy justamente que lo dicho en el Cap. 331 se refiere al problema particular de la contemplación de Dios, y ha observado que «no puede referirse —sin dificultades graves— a la Figura S». *Observación añadida en 1967*: habrá que esperar la publicación del resumen de la discusión aludida (v. n. 4) en la edición completa de las *Actas*, antes de que se puedan comprender plenamente tanto la relación entre esta ponencia y la del P. Platzeck como el desarrollo posterior de la cuestión en sus obras y en las mías durante los últimos siete años (v. *nota preliminar*).

¹⁰⁵ Nótese que no he dicho nada de las operaciones de la Figura de S dentro de la combinatoria del *Art demostrativa*, lo cual hubiera alargado esta ponencia aún más todavía.

¹⁰⁶ Número arbitrario, ya que «molts d altres mous se seguexen per aquestz en la Art, los quals, segons que d aquestz darem exempli, poden esser enteses segons la doctrina de la Art» (p. 102).

¹⁰⁷ Cualidad «propia» de la tierra, v. art. cit. n. 77, p. 321.

vació e ab fredor¹⁰⁸ per restreyniment... e per asò malencolia dona major subtilitat [de membrar] que neguna de les altres conpleccions.»¹⁰⁹ Así que la potencia memorativa está asociada *fisiológicamente* con una de las cuatro complexiones temperamentales, la melancolía.

Del mismo modo, hay que estudiar *Entendre* en la cámara *foc + terra*, ya que «c. [enteniment entenent] purifica sa obra per calt¹¹⁰ e sec¹¹¹,» de modo que la potencia intelectual corresponde al temperamento colérico.¹¹² Del mismo modo, hay que estudiar *Voler* en la cámara *foc+aer*, «l atrempament de la qual cambra se cové per atrempada humiditat¹¹³ e calor¹¹⁴,» de modo que la potencia volitiva corresponde al temperamento sanguíneo.¹¹⁵ Pero hay cuatro elementos y complexiones, y solamente tres potencias del alma: las hemos seguido de un ángulo en otro del cuadrángulo elemental, sin hallar principio que corresponda a la complexión flegmática. ¿Cómo se puede completar el cuaternario esta vez?

Quien recuerde los procedimientos de la contemplación luliana, esbozados anteriormente, podrá adivinar la solución: el entendimiento iba adelante, primero, pero al desfallecerse tuvo que creer «ço que la voluntat e la memoria affermaven de Deu»,¹¹⁶ dando lugar a la fe. De hecho, la cuarta aplicación del *Art demostrativa* es «Creure», y hay que estudiarla en la cámara *aer + aygua*, la cual significa «que c. [enteniment entenent] no pot entendre con es acupada de moltz objetz diverses amatz quax equalment per la d. [volentat amant], axí con la fleuma qui es de tan grossa materia que per la fredor¹¹⁷ que la restrin e per la humiditat de l aer¹¹⁸ qui la omple, no hi pot caber lo triangle vert [=diferencia+concordansa+contrarietat] o vermell [=comensament+mijà+fi]¹¹⁹; e per asò son los homens flaumàticz de rudi engín e son tardívols e prenen per objet moltes especies sotz .j.^a especia inno-rantment.»¹²⁰ *Creure* corresponde, por lo tanto, a la cuarta complexión.

¹⁰⁸ Cualidad «propia» del agua y «apropiada» de la tierra.

¹⁰⁹ *Obres*, XVI, p. 102.

¹¹⁰ Cualidad «propia» del fuego.

¹¹¹ Cualidad «propia» de la tierra y «apropiada» del fuego.

¹¹² *Obres*, XVI, p. 104.

¹¹³ Cualidad «propia» del aire.

¹¹⁴ Cualidad «propia» del fuego y «apropiada» del aire.

¹¹⁵ *Obres*, XVI, pp. 106-7.

¹¹⁶ *Obres*, XI, p. 374, cit.

¹¹⁷ Cualidad «propia» del agua.

¹¹⁸ Cualidad «propia» del aire y «apropiada» del agua.

¹¹⁹ Los dos primeros ternarios *operativos* de la Figura de T.

¹²⁰ *Obres*, XVI, pp. 107-8, q. v.

Creure y *Entendre* ocupan, desde luego, ángulos diametralmente opuestos del cuadrángulo elemental, teniendo propiedades mutuamente exclusivas: calor y sequedad para entender, frialdad y humedad para creer. Pero la fe puede entrar en relaciones tanto con la voluntad (por su mutua participación en la humedad) como con la memoria (por su mutua participación en la frialdad). Las correspondencias entre el alma y el cuerpo del hombre se han completado, al cimentar las teorías psicológicas del Beato sobre un fundamento fisiológico y *netamente elemental*.

No es ésta la ocasión para examinar dichas relaciones más detenidamente,¹²¹ pero espero que la demostración de las correspondencias directas entre cada una de las tres potencias constitutivas de la Figura de S y distintas complexiones elementales específicas habrá servido para corroborar mi afirmación que la cuaternidad de dicha figura parecía responder a razones elementales. Y ya que la objeción principal a mi tesis de que la cuaternidad del Arte primitivo fuese de naturaleza elemental, era que esta cuaternidad se derivaba de la cuaternidad de la Figura de S, espero que con la corroboración de la naturaleza elemental de dicha figura, se habrá reforzado aquella tesis.

CONCLUSIONES

Volviendo de lo particular a lo general, creo que podremos comprender mejor ahora el sentido de aquella afirmación: «en les obres naturals són significades les obres intrínseques de *a. s. u.*»,¹²² o sea las obras de las Dignidades, de las potencias del alma, y de las virtudes y los vicios. Esta correspondencia (fundamental —según lo veo yo— para la operación del Arte) es debida enteramente a aquella concepción de la *scala creaturarum*: todos sus escalones tienen que corresponder entre sí por razón de su mutua correspondencia analógica con su ejemplar divino, y «enfre semblança e semblança ha disposició e fi e

¹²¹ Una examinación de las operaciones de dicha figura nos obligaría a entrar en la discusión de los tres triángulos operativos de la Figura de T, citados por el Beato al establecer otra relación entre la Figura de S y la figura *elemental*, diciendo: «a. [Dios] à hordenat con s. en r. sia senblant creatura per operació a la elemental figura: cor en axí con los uns elements entren en los altres per lo triangle vert [diferencia+ concordansa+contrarietat] vermell [comensament+mijá+fi] e groc [majoritat+equalitat + menoritat], e formen cors elementat, en axí adones con los .iiij. triangles entren en la potencia memorativa e en la entellectiva e en la volitiva, adones formen r.» (p. 57).

¹²² *Obres*, XVI, p. 17, cit.

proporció e concordança».¹²³ Gracias a esto, sabiendo todo lo que hubiere para saber acerca de un escalón, ¿no estaríamos en una posición para argüir analógicamente desde este escalón a los demás? Y las teorías elementales de su época, ¿no parecerían ofrecerle al Beato un conocimiento aparentemente completo acerca del escalón más bajo de la escala, suministrándole así la base para el ascenso y descenso del intelecto mediante el Arte?

Hay más: pongamos esto dentro del contexto apologético. Ya que la idea de la *scala creaturarum* y de sus correspondencias constituía uno de los grandes lugares comunes de la época, y ya que la teórica elemental era también común a todas las tres culturas judaica, islámica y cristiana, el Arte General parecería franquear todas las fronteras religiosas. Por lo tanto, la nueva técnica apologética que el Beato basara sobre su Arte parecería ofrecerle un campo inmenso para la conversión de los infieles (su preocupación constante).

Dejando toda esta cuestión de la teórica elemental y de sus relaciones con el Arte a un lado, quisiera terminar esta ponencia volviendo al campo más ancho de su primera parte. Después de hablar tanto del Arte, recordemos otra vez que al lado del Arte hay que poner la mística: espero que mis investigaciones en el campo de la *sciencia* habrán servido para aclarar ciertos aspectos de la *amancia* luliana al mismo tiempo. Como ya dije antes, están íntimamente relacionadas entre sí, empleando los mismos instrumentos (las potencias) y empleándolos sobre la misma materia: «les significances que les creatures donen».¹²⁴ Mi propósito en esta ponencia ha sido mostrar hasta qué punto ambos aspectos del sistema luliano dependían de la naturaleza de su «cuadro del mundo», mostrando al mismo tiempo que este cuadro no era sino una elaboración —por personalísima que ésta fuese (y sobre todo en su forma definitiva)— de ciertos «puntos de vista generales sobre los grandes temas de la realidad.»¹²⁵

R. D. F. PRING-MILL
Oxford

¹²³ *Obres*, XXI, p. 284, cit.

¹²⁴ *Amic*, No. 57, cit.

¹²⁵ SALINAS, op. cit., p. 78, cit.

RAMON LLULL Y EL JUDAISMO EN EL MARCO HISTORICO DE LA EDAD MEDIA HISPANA (*)

Ramón Llull y la controversia judeo-cristiana

Podría afirmarse sin exageración que toda la obra filosófico-teológica de Llull tiene el sentido apologético de un *Itinerarium mentis in fidem*. Esto vale no sólo en general de los escritos filosófico-teológicos del catalán, sino incluso del mismo núcleo central de su pensamiento lógico-metafísico, tal como ha cristalizado en el llamado Arte luliano. Bajo su mecanismo lógico se esconde una finalidad religiosa, para la que, en frase de los hermanos Carreras Artau, la conversión de los hombres tiene mucha mayor importancia que la conversión de las proposiciones.¹⁵⁴

En efecto, la convivencia diaria y los contactos personales con adeptos del Judaísmo y del Islam han instruido a Llull acerca de las concordancias y diferencias de sus respectivas creencias con la fe católica. El punto de contacto entre las tres religiones es la común creencia en un mismo Dios omnipotente y creador. Los puntos de discordia se encuentran sobre todo en los dos misterios cristianos de la Trinidad y de la Encarnación. Llull cree, con todo, que una suficiente instrucción podría disipar muchas dificultades. “Los musulmanes, como los judíos —escribe Llull— juzgan mal del objeto de nuestra fe en lo que toca a la misericordiosa Trinidad y a la Encarnación del Hijo de Dios... En relación con estos errores será acertado componer un tratado apologético que les muestre el verdadero contenido de estos dogmas...; el día en que habrán sido informados de nuestras creencias y librados de sus aberraciones, nos será permitido, con la ayuda de Dios, abrigar las mayores esperanzas sobre su conversión”.¹⁵⁵

(*) Véase ESTUDIOS LULIANOS, X, 1966, 5-45.

154. Cfr. *Filosofía cristiana de los siglos XIII al XV*, I, 345.

155. Cfr. *Tractatus de modo convertendi infideles*, 3, ed. SUGRANYES, 135.

Por otra parte, sus intentos de controversia con los infieles le han mostrado que no se puede argüir eficazmente en favor de estos dogmas partiendo de la autoridad, sino sólo de la razón. Es ésta una idea que Llull repite hasta la saciedad: "Infideles non standt ad autoritates fidelium et tamen stant ad rationes...; quoniam infideles dicunt: nolumus dimittere fidem pro fide aut credere pro credere, sed bene dimittemus credere pro intelligere".¹⁵⁶ De otro modo, el misionero se expone de apartar al infiel de su fe sin llevarle a la fe cristiana. Y así, el propio Llull nos cuenta el caso de un rey de Túnez al que un misionero, después de haberle probado la falsedad del Islam, es incapaz de demostrarle con argumentos de razón la verdad del cristianismo y ha de contentarse con recitarle el símbolo de la fe, diciéndole: "crede hoc et salvaberis". A lo que el rey responde: "Esto no es ninguna demostración, sino simplemente una afirmación, y así no quiero dejar el creer por el creer, sino sólo el creer por el entender. Así que hiciste mal al sacarme de la fe en que estaba. Y ahora no soy ni cristiano, ni mahometano, ni judío".¹⁵⁷ Como consecuencia de estas reflexiones, Llull llegará al siguiente punto de vista: "En lo temps dels profetes se convenia que per creença hom convertís les gents, car leugerament crehien; e en lo temps de Christ e dels apostols se convenien miracles, car les gents no eren molt fundades en escripturas; e per açò amaven miracles, qui son demostracions de coses visibles corporalment. Ara som esdevenguts en temps qu eles gents amen rahons necessaries, per ç car son fundades en grans sciencies de philosophia e de theologia; e per açò les gents que ab philosophie son cahuts en error contre la sancte fe romana, cové conquerir, ab rahons necessaries, e destrouir a ells lurs falses opinions; les quals rahons sien per philosophia e per theologia".¹⁵⁸

No es preciso subrayar aquí la exactitud histórica de estas reflexiones de Llull en relación con la evolución del pensamiento teológico en los ambientes del Islam y del Judaísmo influenciados por las tendencias racionalistas de Averroes y Maimónedes. Lo importante para nuestro intento es que en este punto de vista luliano se encierra ya la raíz de su famoso Arte. Ramón Llull pretenderá en él llevar a los infieles, en particular a judíos y musulmanes, de la común creencia

156. *Liber de demonstratione per aequiparantiam*, De Prolog. (M, IV, 2 b-3 a.)

157. *Liber de conveniencia fidei et intellectus in obiecto*, p. III (M, IV, 46.)

158. *Libre de meravelles*, I, 12 (ed. ROSSELLÓ, 83.)

en Dios a las dos creencias específicas del Cristianismo: Trinidad-Encarnación, y esto no con argumentos de autoridad, sino con aquellos argumentos que él, no sin optimismo, apellida “razones necesarias”. De ahí que Llull piense que su Arte es “comuna a gentils, jueus, crestians e sarraíns e a totes gents de qual que secta sien”.¹⁵⁹

Llull parte, pues, de una base común a cristianos, musulmanes y judíos: Dios es la unidad dinámica de sus atributos esenciales. Hasta qué punto esta concepción de Dios permite un cotejo entre las “dignidades” lulianas y las “hadras” de ciertos místicos musulmanes o los “sephiroth” de los cabalistas judaicos es un punto discutido que las investigaciones de los arabistas¹⁶⁰ y hebraístas españoles¹⁶¹ han intentado varias veces esclarecer. La actitud apologética de Llull, juntamente con ciertas coincidencias de doctrina —por ejemplo, la concepción activa de las *hadras* en el misticismo islámico, de solera neoplatónica, y el movimiento circular de los *sephiroth* en ciertas tendencias cabalísticas dependientes de “Libro de la creación”—, hacen muy plausible este cotejo y la consiguiente derivación de ciertos aspectos de la concepción luliana de fuentes árabes y hebreas.¹⁶² En todo caso, Llull está convencido de que su idea de Dios y de las dignidades es compartida por musulmanes y judíos, a lo menos por lo que

159. *Art demostrativa*, III, 7 (ORL, XVI, 112.)

160. Cfr. M. ASÍN PALACIOS, *Mohidín*, en: *Homenaje a Menéndez Pelayo*, t. 2, Madrid, 1899, 217-256; *Abén Massarra y su escuela*, Madrid, 1914, 123-126 y 155-164; J. RIBERA, *Orígenes de la filosofía de R. L.*, en: *Homenaje a Menéndez Pelayo*, o. c., 191-217. En *Compendium artis demonstr.* (M III, 160) caracteriza Ramón sus “correlativos” como “modum loquendi arabicum”. Entre los pensadores musulmanes es claro sobre todo el influjo de Algazel. Cfr. sobre ello E. W. PLATZECK, *Raimund Lull, sein Leben, seine Werke, die Grundlagen seines Denkens*, t. 1, Düsseldorf, 1963, 101.

161. Cfr. J. MILLÁS VALLICROSA, *Algunas relaciones entre la doctrina luliana y la Cábala*, en: *Nuevos estudios sobre historia de la ciencia española*, 259 ss. Véase también J. CARRERAS ARTAU, *Ramón Llull y la Cábala*, en: *Las Ciencias*, 22, 146 ss. G. SCHOLEM, *Ursprung und Anfänge der Kabbala*, 345, nota 57, se esfuerza en explicar los paralelos entre Llull y los cabalistas a partir de su común familiaridad con la doctrina de Escoto Eriúgena (cfr. F. YATES, *Ramón Lull and Johannes Scotus Erigena*, en: *Journal of the Warburg and Courtauld Institute*, 23 (1960), 1-44. E. W. PLATZECK, *Raimund Lull*, I, 327 ss., reconoce, después de un largo análisis, la relación de Llull con la Kabala (en particular con el *Sefer Jezira*, no con el *Sefer Zohar*), aunque la reduce casi únicamente al aspecto técnico-combinatorio del Arte.

162. Con todo, no hay que exagerar esta influencia. El fundamento del arte luliano es cristiano-neoplatónico. Los escalones de esta concepción son, sobre todo, Ricardo de San Víctor, Anselmo, Juan de Salisbury, Escoto Eriúgena, Agustín y Proclo. Cfr. E. W. PLATZECK, o. c., 99 ss. y 336 ss.

toca a su acción creadora. Y así escribirá Llull en la *Declaratio Raymundi*: "Judasei moderni non dicunt aliquid de essentia Dei nec de sua operatione intrinseca quam habet, et sic de saracenis. Unde quidquid considerant de divina bonitate, magnitudine, etc., considerant per actus extrinsecos, scilicet, in effectu Dei".¹⁶³ De ahí que todo el esfuerzo de la apologética luliana se dirija a mostrar que la admisión de las dignidades como atributos esencialmente activos importa en Dios no sólo una actividad *ad extra*, sino también una vida *ad intra*, es decir, hablando teológicamente, la distinción de tres Personas en la unidad de la esencia divina. De otro modo, Dios, suma actualidad, sería en sí mismo odioso. Sería un *Deus minor* y no el *Deus maior* en sentido absoluto que requiere su infinitud.¹⁶⁴ Una vez establecida la Trinidad, le es fácil a Llull justificar según el mismo método la Encarnación del Hijo de Dios como la suprema manifestación de las dignidades de Dios en el mundo.

El esquema doctrinal del Arte se repite en la casi totalidad de las obras lulianas. Con todo, cabe dividir sus escritos apologéticos desde el punto de vista de su estructura formal en tres grupos principales, los cuales se relacionan a su vez con tres formas características de la actividad misionera de Llull: la predicación, la enseñanza y la disputa. Del primer grupo merece aquí sobre todo nuestra atención el *Liber praedicationis contra Judeos*. El segundo grupo, más numeroso, contiene una serie de obras apologéticas, dirigidas conjuntamente a judíos y musulmanes y ordenadas a la demostración de la Trinidad y la Encarnación. Citemos entre ellas el *Libre de demonstrations*, *Libre de coneixensa de Déu*, *Liber de Trinitate et Incarnatione* y *Liber per quem poterit cognosci quae lex sit melior, maior et verior*. Finalmente, el tercer grupo, muy abundante y característico del estilo luliano, se abre ya en los comienzos de la actividad literaria de Llull con el *Libre del Gentil e los tres savis* y es aumentado a lo largo de su vida con nuevas aportaciones. Nos interesan aquí, por su carácter total o parcial de controversia cristiano-judaica, el *Liber Tartari et Christiani* y el *Liber de adventu Messiae*.

El *Liber praedicationis contra Judeos*, editado recientemente por el hebraísta José M.^a Millás,¹⁶⁵ fue escrito por Llull en Barcelona en

163. *Declaratio Raymundi per modum dialogi edita* (ed. KEICHER, 205).

164. Cfr. *De Deo maiore et minore* (OL, I, 489).

165. Cfr. *El "Liber praedicationis contra Judaeos" de Ramón Llull*, Madrid-Barcelona, 1957.

agosto del año 1305. El plan y el método de la obra nos lo explica el propio autor en un breve prólogo. Como quiera que los judíos alegan como norma de verdad la ley de Moisés, y dado que, por otra parte, la inteligencia ha de ejercer en toda demostración su función rectora, el autor empleará en su obra tres tipos de argumentación: La autoridad de la Ley vieja, las razones y los preceptos bíblicos. Más concretamente, sus sermones partirán de una autoridad bíblica a la que seguirá la argumentación racional en orden a alcanzar la conclusión propuesta, a saber, que los judíos están en el error.¹⁶⁶

En el desarrollo ulterior de su obra, Llull se atiene, no sin excepciones, al método descrito. Los textos bíblicos en que se basa su argumentación son, por lo general, los corrientes en la apologética medieval, tales como "Ante luciferum genui te" (Ps. 110; S. 1); "Abraham vidit tres et adoravit unum" (Gen. 18; S. 4); "Ego hodie genui te" (Ps. 2; S. 10); "Faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram" (Gen. 1. 16; S. 11); "Sanctus, sanctus, sanctus" (Is. 6. 3.; S. 26); "Deus Abraham, Deus Isaac et Deus Jacob" (Ex. 3, 6; S. 35); "Vers langores nostros ipse tulit" (Is. 53, 4; S. 45); "Ipse vulneratus est propter iniquitates nostra" (Is. 53, 5; S. 48), etc., en los que Llull, de acuerdo con la tradición cristiana, interpreta en un sentido trinitario o cristológico.¹⁶⁷ En otras ocasiones, los textos de que parte Llull parecen nuevos y exigen una exégesis extraordinariamente sutil y artificiosa, como, por ejemplo, el precepto mosaico "Non habeas Deum alienum" (Ex. 5. 7; Deuter, 5, 7; S. 6), interpretado en el sentido de que los judíos, al no creer en el Dios trinitario, creen en un Dios ajeno al verdadero Dios; o la expresión bíblica "Deus fortis" (Is. 9, 6; S. 14), a la que se da sentido trinitario en virtud del despliegue, típicamente luliano, de los tres correlativos.¹⁶⁸

En resumen, el *Liber praedicationis contra Judaeos* se encuadra, por lo general, dentro de las corrientes tradicionales de la apologética antijudaica anteriores al *Pugio fidei* de Ramón Martí. Las autoridades alegadas son las del Viejo Testamento, interpretadas de acuerdo con la tradición cristiana. El uso contemporáneo de fuentes extrabíblicas como el *Talmud* o la *Misdrak* está, al parecer, fuera de los mé-

166. Cfr. *Liber praedicationis contra Judaeos*, Introd. (ed. MILLÁS VALLICROSA, 71, 1-5.)

167. Sobre la interpretación medieval de estos textos cfr. B. BLUMENKRANZ, *Juifs et chrétiens dans le monde occidental (430-1096)*, 262 ss.

168. Cfr. J. MILLÁS VALLICROSA, o. c., Introducción, p. 44 s.

todos apologéticos de Llull. La novedad de su obra consiste únicamente en el sentido específicamente luliano de su argumentación, fundada exclusiva y obsesivamente en la doctrina de las dignidades y corerlativos, que cristaliza en una visión trinitaria del Ser divino y culmina en la Encarnación del Dios-Hombre Jesucristo como suprema teofanía de Dios y razón última de la creación del mundo.¹⁶⁹ Digamos finalmente que, a pesar de tratarse de una obra de polémica religiosa, su tono es, por lo general, mucho más benigno y respetuoso que la mayoría de sus congéneres medievales. Llull se mueve generalmente en la dimensión de la doctrina teológica y sólo en contadas ocasiones alude a defectos de los judíos, como la avaricia, la usura o el odio que muestran hacia cristianos y musulmanes.¹⁷⁰

Las obras del segundo grupo, de carácter doctrinal expositivo, se dirigen conjuntamente a judíos y mahometanos. El método es siempre el del Arte y la finalidad la demostración por razones necesarias de los dogmas de la Trinidad y la Encarnación.¹⁷¹ En la imposibilidad de dar a conocer aquí detalladamente el contenido de estas obras, vamos a subrayar solamente algunos aspectos que se relacionan más con nuestro tema.

El sentido apologético-misional del *Libre de demostracions*, el primero en el que Llull se apellida a sí mismo “procurador del appetit dels infeels”,¹⁷² está atestiguado por el mismo prólogo: “Con l’umà enteniment sia menyspreat sejus enfre’ls homens qui dien que aquell no pot entendre per necessaries rahons la sancta trinitat de Deu ni la gloriosa encarnació del Fill de Deu, e con Deus a demostrar enteniment aja pujada la humana especia sobre les altres especies que li son dejus en nobilitat, per assò jo home coupable, pobre, mesquí, ab poc d’enteniment, menyspreat de les gents, indigne que son nom sia escrit en est Libre ni en altre, per gracia de Deu comença aquest Libre e preposa aquest acabar, per tal que’ls infeels sien enduyts a la sancta fe catòlica e que el enteniment sia conegut l’onrament e la vera luu per la qual Deu l’ha inluminat con pusca entendre los articles per

169. Cfr. J. MILLÁS VALLCROSA, o. c., Introducción, p. 57.

170. Cfr. Sermo 25 (ed. MILLÁS VALLCROSA, 113.)

171. Cfr. *Liber de Trinitate et Incarnatione*, Prolog.: “quoniam Judaei et Sarra-ceni sunt contra divinam Trinitatem et Incarnationem ideo facimus istum librum syllogizando et tenendo modum artis generalis..., ut possimus eos cogere vere et rationabiliter et etiam realiter”; véase J. STÖHR, *Literarkritisches zur Überlieferung der lateinischen Werke R. L.*, en: *Estudios lulianos*, 1 (1957), 55.

172. Cfr. *Libre de demostracions*, IV, Proleg. (ORL, XV, 411.)

rahons necessaries".¹⁷³ El núcleo de su argumentación nos viene dado en el pasaje siguiente: "De necessitat se cové que la creensa dels crestians o dels jueus o dels sarahins sia vera; cor si neguna d'estes creenses no era vera, impossíbol cosa seria que en lo subiran be fos bonea, justicia, misericordia, e assò es impossíbol: per la qual impossibilitat es demostrat que lig cové esser per la qual hom sia anant a vida vera; e cor lig cové esser de necessitat, per assò cové que los crestians o'ls jueus o'ls sarrazins sien en lig; cor ensems no'y poden esser per so cor les tres creenses damunt dites son oppòsits, los quals son contradicció; cor los crestians creen en lo subiran be trinitat e creen encarnació, e los jueus e'ls sarrazins ho descreen; e los jueus descreen la secta dels sarazins; e per assò cové de necessitat que los crestians o'ls jueus o'ls sarazins sien en veritat. On, qual que sia en veritat, cové que aja pus alta e pus noble esperansa que les altres creenses; cor si no ho avia, seguir-s'ia que esperansa e veritat fossen contraris, e assò es impossíbol; cor si era veritat, desesperansa e veritat serien concordants, e assò es impossíbol: per la qual impossibilitat es demostrable la encarnació que encercam del Fill de Deu; cor tota quanta de esperansa poden aver los jueus e los sarazins e nlo subiran be..., poden aver los crestians, e encara més que'ls jueus ni'ls sarazins, per la encarnació e la passió de Jhesu Crist; cor si'l Fill de Deu volc esser home, e liurà la humana natura que prèa a greus dolors e a angoxosa mort per nos, e resucità ab sors glorificat, doncs esperansa podem aver que'ns do e'ns perdó e que ajam resurrecció, la qual esperansa no poden aver tan gran los infeels segons lur creensa".¹⁷⁴ Mencionemos, finalmente, como dato curioso, que, en dos breves alusiones a los judíos, Llull les reprocha la importancia que dan al *Talmud*¹⁷⁵ y les atribuye una patente inferioridad frente a cristianos y musulmanes por lo que toca al número de varones religiosos y al aprecio de la filosofía.¹⁷⁶

El *Libre de coneixensa de Déu* representa un nuevo intento de Llull por hacer comprensibles a judíos y musulmanes los dos misterios de la Trinidad y la Encarnación. Su novedad consiste en que, como afirma el propio autor en el prólogo, se habla en él ocultamente de las divinas Personas, a fin de que "los jueus e los sarrahins no sien

173. *Libre de demostracions*, Proleg. (ORL, XV, 3.)

174. *Libre de demostracions*, IV, 14 (ORL, XV, 476 s.)

175. Cfr. *Libre de demostracions*, IV, 13 (ORL, XV, 473.)

176. Cfr. *Libre de demostracions*, IV, 48 (ORL, XV, 590.)

agreuats en aquest libre a legir e oir, con sia açò que ells hajan greuje de oir parlar de la divina trinitat de Deu".¹⁷⁷

Finalmente, el *Liber per quem poterit cognosci quae lex sit melior et verior*, escrito en Mallorca en febrero de 1312, constituye un tratado de apologética popular para uso de los mercaderes cristianos que hacían la travesía del Norte de África y, en general, del mar Mediterráneo. Llull pretende con su obra darles la instrucción religiosa que les hace falta para que en el contacto con gentes de otros credos, particularmente musulmanes y judíos, sean capaces de discutir con ellos y de "discernir que la ley de los cristianos es mejor, mayor y más verdadera que cualquier otra ley". La argumentación, de acuerdo siempre con los métodos del Arte, nos muestra de nuevo aquella suerte de *logique du coeur* que es tan propia del místico catalán. Después de exponer los puntos de coincidencia y discrepancia entre las tres leyes, muestra Llull que en el Cristianismo el hombre puede mejor recordar, conocer y amar a Dios que en el Judaísmo y en el Islam, ya que sólo en él las dignidades divinas son conocidas en la plenitud de su perfección y de su actividad. La conclusión nos da a conocer el sentido religioso de la gran utopía luliana sobre la unidad político-social de la humanidad: "id circo non debet esse in toto mondo nisi unus populus christianus, cum ita sit, quod nullus populus qui non habet legen meliorem, veriore et maiorem absque ipsa ed coelestem et aeternan gloriam valet pervenire".¹⁷⁸

El último grupo de obras apologéticas es, sin duda, el que mayor fama ha dado a su autor. Pertenecen al grupo, además del *Libre del gentil e los tres savis*, obras tan importantes como el *Liber de sancto Espiritu* (1275?), *Liber Tartari et Christiani* (1286), *Liber de quinque sapientibus* (1295) y *Disputatio Raymundi christiani et Hamar sara-ceni* (1308). En ellas, Ramón Llull nos presenta a hombres de todos los credos y actitudes religiosas, infieles y creyentes, paganos y cristianos, musulmanes y católicos, griegos y latinos, dialogando cortésmente unos con otros con la esperanza de llegar a una unión pacífica en las creencias religiosas. El tono sereno de estas obras es algo extraordinario dentro del duro ambiente medieval. B. Altaner lo describió acertadamente con estas palabras: "Los contricantes se saludan el uno

177. *Libre de coneixensa de Déu* (ed. ROSSELLÓ, Mallorca, 1901, 376.)

178. Cfr. *Liber per quae poterit cognosci quae lex sit melior, maior et verior*, Prólogo. Cfr. R. PASCUAL, *Vind. Lull*, I, 316.

al otro de acuerdo con las reglas de cortesía de la sociedad culta. Sus exposiciones son serenas y sus disputas objetivas. Expresiones que podrían herir al otro partido son evitadas con todo cuidado. Y a veces domina la escena una maravillosa solemnidad, como muestra de la alta estima que se tienen entre sí los contricantes".¹⁷⁹ Con ello, Llull nos ha dejado constancia de su más honda actitud personal frente a los hombres de otro credo. Él no duda de su sinceridad religiosa. Los sollozos de un gentil o las lágrimas de amor y sincera piedad de un sabio judío o musulmán son la mejor muestra, en frase de Sugranyes de Franch, de que "el filósofo catlán ha conocido de cerca a los infieles para saber que entre ellos hay espíritus religiosos que buscan apasionadamente a Dios".¹⁸⁰

De entre todas estas obras, la primera y más valiosa es también la más importante para nuestro tema. El *Libre del gentil e los tres savis*, escrito por Llull en Mallorca entre 1270 y 1275, primeramente en árabe y luego en catalán, nos ofrece una descripción pacífica de las principales creencias del Cristianismo, del Judaísmo y del Islam. El marco externo de la obra —la disputa de un gentil con representantes de las tres religiones del libro— dio ocasión a Menéndez y Pelayo de buscar su precedente en la famosa obra *Kusarí*, del pensador hispano-hebreo Yehda ha-Leví.¹⁸¹ Una investigación más exacta de José M.^a Millás ha puesto de relieve que, a excepción de esta anécdota inicial, expediente algo tópico que tiene sus raíces en el Barlaam y Josafat y en el hecho, vivido por Llull en su misma isla natal, de la convivencia de las tres religiones reveladas, nada hay en el método y el contenido del *Libre del gentil* que nos recuerde a su presunto modelo.¹⁸² Al contrario, la obra está dominada del comienzo al fin por la típica especulación luliana a partir de las dignidades de Dios. Los mismos sabios judío y musulmán, al exponer su respectiva Ley, hablan el lenguaje propio de Llull y prueban sutilmente aspectos históricos y doctrinales de sus credos con concordancias y discordancias de dignidades. A pesar de todo, la obra tiene un gran interés para el historiador, pues, dentro de sus evidentes acomodaciones, nos

179. Cfr. B. ALTANER, *Glaubenszwang und Glaubensfreiheit in der Missions-theorie des R. L.*, 592.

180. R. SUGRANYES DE FRANCH, *Raymond Lulle, Docteur des Missions*, 63.

181. M. MENÉNDEZ PELAYO, *Orígenes de la novela*, I, en: *Obras Completas*, t. 13, Santander, 1943, 118 s.

182. Cfr. *El "Liber praedicationis contra Judaeos" de Ramón Llull*, 23 ss.

muestra lo que Llull pensaba, y con él el cristianismo culto de fines del siglo XIII, de la doctrina del Islam y del Judaísmo.

Después de una exposición preliminar, en la que los tres sabios se ponen de acuerdo en las creencias comunes a las tres religiones: existencia de Dios y vida eterna, el judío, el cristiano y el musulmán, en este mismo orden de jerarquía histórica, desarrollan el contenido de su propia Ley. Como es comprensible, aquí nos interesa sobre todo la exposición que Llull pone en boca del doctor judío. Ésta abraza la unicidad de Dios, la creación del mundo, la entrega de la Ley a Moisés, la esperanza de un Mesías libertador, la resurrección de los muertos, el juicio final y la existencia del paraíso y del infierno. En estos últimos puntos referentes a los novísimos, Llull se hace eco de las diferencias de opinión existentes en el Judaísmo contemporáneo. Así, por ejemplo, en lo tocante a la resurrección de los muertos, nos habla Llull de tres grupos de judíos: los que la niegan, los que la afirman como medio de alcanzar en el más acá un mundo mejor y, finalmente, los que ven en ella el punto inicial de la vida en el más allá.¹⁸³ En la exposición de la creencia en el paraíso y el infierno se mezclan, al parecer, varios influjos cristianos.¹⁸⁴ Es interesante, en cambio, la fundamentación que hace Llull de la esperanza mesiánica. Como quiera que los judíos se encuentren en la cautividad y no les sea posible en esta situación cumplir plenamente con su ley, conviene que Dios les envíe el Mesías para que les libre de la esclavitud y del cautiverio de las gentes y sean de nuevo libres y tengan como antes sus propios reyes y príncipes. De otro modo, "la gran saviesa de Deu sería contraria a la lig santa que'ns ha donada"¹⁸⁵ Mayor comprensión revela todavía otro pasaje de Llull referente a la fortaleza que muestran los judíos en medio de su cautiverio: "La fuerza que se conviene con la humildad vence a la fuerza que se conviene con el orgullo. Llull alude con ello a "la força qui es ab humilitat en lo coratge dels jueus, la qual venç e apodera la força qui es ab erguyl en lo coratge dels crestians e dels sarrahins. Cor per moltes de hontes e per molts torments e de captivitats que fassen al poble dels jueus, no'ls apoderen que lexen ne desemparen la santa lig que Deus donà a Moyses".¹⁸⁶

183. Cfr. *Libre del gentil*, II, 5 (ed. ROSSELLÓ, Mallorca, 1901, 100 ss.)

184. Cfr. *Libre del gentil*, II, 7 y 8 (ed. ROSSELLÓ, 111 ss.)

185. Cfr. *Libre del gentil*, II, 4 (ed. ROSSELLÓ, 93.)

186. Cfr. *Libre del gentil*, II, 4 (ed. ROSSELLÓ, 98 s.)

De acuerdo con el método de esta obra, más expositiva que polémica, ni el cristiano ni el musulmán contradicen las afirmaciones del judío. Sólo en boca del gentil insinúa Llull sagazmente unas breves objeciones. Tal, por ejemplo, la pregunta que hace este último acerca de la razón de la actual cautividad del pueblo judío y de su posible relación con un pecado desconocido¹⁸⁷ o la réplica del mismo a la doctrina del juicio final de que “si fer se pogués, bona cosa fora que aquell mateix qui jutjara fos Deu; e que fos vist per tot lo poble que jutjara”.¹⁸⁸

Como es sabido, el diálogo de los tres sabios no conduce a ningún resultado concreto. Llull no nos dice qué ley escogió finalmente el gentil, sino que sólo nos enuncia su propósito de elegir para toda su vida “aquella lig qui m'es significada esser vera”.¹⁸⁹ Por su parte, los tres sabios, en un ambiente de gran cortesía y de mutuo respeto, se piden perdón el uno al otro, por si acaso hubiesen proferido contra sus respectivas creencias “nuylla vilana paraula”.¹⁹⁰ No se trata, evidentemente, con ello de una muestra de indiferencia religiosa, pues Llull estaba tan convencido de la verdad del Cristianismo como del valor probativo de sus propios argumentos. Sus referencias posteriores al *Libre del gentil* muestran su convencimiento de que en él se escondía una apología de la religión cristiana. Su modo de proceder nos delata, sin embargo, el respeto que le merece el punto de vista ajeno. Esta nota serena y humana hace del *Libre del gentil* algo único de su época. El mismo historiador judío Y. Baer verá con razón en esta obra del poeta y místico mallorquín “un noble testimonio del deseo del cristiano de comprender el alma judía. Con excepción de una obra similar de Pedro Abelardo, es dudoso que pueda encontrarse otra que se le acerque en la literatura polémica cristiana de la Edad Media”.¹⁹¹

El *Libre del gentil* es también algo único dentro de la producción luliana. Los otros escritos de Llull que le toman más o menos como modelo están lejos del frescor literario y del hálito humano de que rebosa esta obra primeriza. Entre ellas conviene mencionar aquí el *Liber Tartari et Christiani*, escrito por Llull en Roma hacia 1285, en el que, bajo un escenario similar al del *Libre del gentil*, alientan las

187. Cfr. *Libre del gentil*, II, 4 (ed. ROSSELLÓ, 94 s.)

188. Cfr. *Libre del gentil*, II, 6 (ed. ROSSELLÓ, 110.)

189. Cfr. *Libre del gentil*, IV (ed. ROSSELLÓ, 299.)

190. Cfr. *Libre del gentil*, IV (ed. ROSSELLÓ, 303.)

preocupaciones contemporáneas sobre la conversión de los mongoles. Llull reitera, en el caso concreto de un tártaro inquieto por el deseo de la verdad religiosa, el esquema ya conocido de su primera obra de controversia. La única diferencia consiste en que a las breves exposiciones de los tres sabios, judío, musulmán y cristiano, se añade al final la de un cuarto personaje, el propio Ramón bajo la figura del ermitaño Blanquerna, el cual instruye al tártaro según las reglas del Arte y lo convierte finalmente al Cristianismo. Por lo que toca a la exposición del sabio judío, se repiten en ella libremente algunos de los motivos ya conocidos por el *Libre del gentil*. La verdad de la Ley de Moisés, atestiguada por judíos, cristianos y musulmanes, se funda en último término en el hecho de que fue dada por el mismo Dios.¹⁹² Los judíos con su cautividad son merecedores de mayor mérito que los cristianos y musulmanes con su libertad.¹⁹³ La pervivencia del pueblo judío en medio de su cautividad es una prueba del amor que Dios le tiene: "Unde videtur quod Deus propter hoc deligat nos, quia sustinet nos".¹⁹⁴

Para que nuestro estudio sea completo, no nos queda sino mencionar brevemente el *Liber de adventu Messiae*, cuyo lugar y fecha de redacción nos son desconocidos. Llull hace discutir en él a un teólogo judío y a un teólogo cristiano acerca de la Trinidad y la Encarnación. La apología del Cristianismo se hace, como es costumbre en Llull, sobre la base de las dignidades divinas.¹⁹⁵

La actitud de Ramón Llull para con los judíos oscila entre lo que Altaner llamó "Glaubenszwang" y "Glaubensfreiheit". Hijo de un ambiente que pone cada vez más la fuerza al servicio de la fe religiosa, Llull no escapa a sus influencias. A medida que pasan los años, sus posiciones doctrinales se hacen más secas y menos elásticas y sus métodos misionales, en un deseo de efectividad inmediata estimulada por los muchos fracasos, se hacen más tajantes y menos humanos. Vistas desde nuestra actual perspectiva, dos defectos, propios de la época, influyen en la teoría y en la práctica misional de Llull. Faltó al apóstol mallorquín una teología de la salvación que concediese su debido

192. Cfr. *Liber Tartari et christiani* (M, IV, 2 b.)

193. Cfr. *Liber Tartari et christiani* (M, IV, 2 a-b.)

194. Cfr. *Liber Tartari et christiani* (M, IV, 3 a.)

195. Cfr. C. OTTAVIANO, *Ricerche Lulliane*, en: *Estudis Univ. Cat.*, 14 (1929), 1-13; E. LONGPRÉ, *Le manuscrit 500 de Reims et le "De adventu messiae" de R. Lulle*, en: *Miscellanea lulliana*, 1935, 383-84.

puesto a la ignorancia invencible y permitiese así sacar todas las consecuencias de aquel prejuicio favorable de buena fe y sinceridad religiosa que Llull, en más de una ocasión, concede a los infieles. Y le faltó también una idea de la dignidad y de los derechos inalienables de la persona humana que diese a sus intentos de acercarse a los infieles, en un tono de objetividad científica y cordialidad humana, aquel sentido de respeto a la libertad ajena que es propio de una auténtica tolerancia. En el caso concreto de sus relaciones con los judíos, éstas se ven además ensombrecidas por una visión comunitaria de la historia de Israel que ve en la muerte de Jesús una especie de pecado colectivo del pueblo judío, cuya mancha pesa sobre todos sus miembros. Sin embargo, sería antihistórico enjuiciar a Ramón Llull desde nuestra actual perspectiva histórica y teológica, tanto más cuanto que la misma Iglesia, y nosotros con ella, ha comenzado muy recientemente a cambiar la anterior postura polémica por la nueva y más abierta del diálogo ecuménico.

Por ello, sean cuales sean sus insuficiencias de doctrina y sus inconsecuencias en la práctica, Ramón Llull tiene pleno derecho a pasar a la historia como un hombre que por encima de todo sobrepuso la fuerza persuasiva de la verdad a la de la violencia. “¿No sería mejor vencer a los infieles en la discusión, convenciéndoles por los atributos divinos y las razones necesarias, que hacerles la guerra, atravesándoles con nuestra espada y arrebatándoles sus tierras? Convirtámosles y dejémosles lo que poseen. Seamos artífices de la concordancia y del amor”.¹⁹⁶ El ideal de unidad religiosa en la paz y en la verdad que domina la vida y la obra de Ramón Llull conserva, hoy más que nunca en nuestros tiempos ecuménicos, toda su vigencia. “¡Ha, Deus! E con gran benauyrança seria aquesta, si... podiem esser en una lig e en una creença tots los homens qui som; e que la rancor e la mala voluntat no fos en los homens, qui ahiren los uns los altres per desvariació e per contrarietat de creenses e de sectes; e que enaxí com es un Deus tan solament, pare e creador e senyor de tot quant es, que enaxí tots los pobles qui son se unissen en esser un pobre tan solament, e que aquells fossen en via de salut, e que tuyt ensemps haguessen una fe, una lig, e donassen gloria e lahor de nostre senyer Deus!”¹⁹⁷

196. *Tractatus de modo convertendi infideles*, ed. SUGRANYES, 140.

197. *Libre del gentil, Del proleg.* (ed. ROSSELLÓ, 11.)

“Cor guerre, trebayl e malvolença, e donar dan e honta, empatxa los homens a esser concordants en una creença”.¹⁹⁸

EUSEBIO COLOMER, S. J.

Facultades de Filosofía y Teología.

San Cugat (Barcelona).

198. *Libre del gentil, IV* (ed. ROSSELLÓ, 304.)

RAMON LLULL,
LIBER ALQUINDI AND LIBER TELIF

In his *Liber de fine*, a work written in 1305 proposing a plan for the Crusade, Ramon Lull recommends that Clerics of the Military Order learn the Arabic language in order that they might lead Saracen captives to the Christian faith. In this context he says:

Et si nolebant converti, saltem ipsos doceant fidem nostram et rationes quas habemus difficiles contra ipsos, et probent eis quod Macometus non fuit verus propheta. Quod si bene velint avertere, facile multum est ad probandum per unum librum, qui vocatur *Alquindi*, et per alium, qui *Telif* nominatur, et per alium, quem fecimus, *De gentili*.¹

This text is important because it has generally been thought that Lull is referring here to three works which he composed against the Muslims. Since the time of Ivo Salzinger, the great 18th century editor of Lull's works, there have been included among the list of lost works a *Liber Alchindi* and a *Liber Teliph*. Salzinger was the first to use Lull's self citations to determine the chronology and authenticity of the many works attributed to him. It was no doubt on the basis of this citation that he included these two works among the libri adhuc

* I am very grateful to Mlle M.-T. d'Alverny for many helpful suggestions in connection with this article.

¹ A. GOTTRON, *Ramon Lulls Kreuzzugsideen* (Berlin-Leipzig 1912) 88. An edition of the *Liber de fine* appears on pp. 65-93 of this work. The above text has been emended in accordance with a new critical edition prepared by Dr. A. MADRE for the series *Raimundi Lulli opera latīna* (Palma de Mallorca 1959—). The reading *Alquindi* is certain, but the second name appears in almost as many forms as there are manuscripts: *Telif*, *Teliff*, *Teliph*, *Celif*, *Relif* (?).

² I. SALZINGER, *Raimundi Lulli opera* I (Mainz 1721; repr. Frankfurt a. M. 1965) 72 (= catalogus librorum, p. 26).

desiderati.² Pasqual followed him in this attribution, adding that the works were written in Arabic.³ Rosselló placed their composition in the period 1276-86 in Mallorca.⁴ In this regard he was followed by the editors of the *Histoire littéraire de la France*,⁵ although their great discovery, the Electorium bibliography of Lull's works, makes mention only of the *De gentili*.⁶ Golubovich was the first to attempt an identification of the works. He conjectured that the works in question were two works of Lull written in refutation of two Muslim philosophers, al-Kindi (+ ca. 873) and Ibn Tufail (+ 1185).⁷ Gottron marked a new beginning in the treatment of the question. In his edition of the *Liber de fine* he noted that it does not follow from the text cited that Lull wrote both of these works. He emphasized the fact that these books, in contrast to all the other books cited in the *Liber de fine*, are not otherwise attested. As to the author he suggested that the *Liber Alchindi* might be not a work of Lull himself but rather a work of the Arab philosopher al-Kindi who was, he says, regarded by orthodox Muslims as a heretic.⁸ Longpré accordingly listed the two works as doubtful or apocryphal, while suggesting that the *Liber Teliph* refers to a work of Ibn Tufail, "que les chrétiens peuvent lire pour s'aider dans la réfutation du mahométisme".⁹ Ottaviano¹⁰ and Glorieux¹¹ follow Longpré, listing the works as doubtful, and Avinyó omits them from his list of authentic works.¹² Platzeck, in the latest catalogue of Lull's works, includes both works as authentic, placing their composition in the period 1273-75 at Palma. He con-

³ A. R. PASQUAL, O. Cist., *Vindiciae Lullianae* I (Avignon 1778), Vita et librorum catalogus, p. 377.

⁴ G. ROSSELLÓ, *Obras rimadas de Ramon Lull* (Palma de Mallorca 1859) 47.

⁵ E. LITTRÉ et B. HAURÉAU, *Histoire littéraire de la France* XXIX (Paris 1885) 12.

⁶ Cf. *ibid.*, p. 72.

⁷ G. GOLUBOVICH, O.F.M., *Biblioteca bio-bibliografica della Terra Santa e dell'Oriente francescano* I (Quaracchi 1906) 365.

⁸ *Op. cit.* (above n. 1) 88 n. 1.

⁹ E. LONGPRÉ, 'Lulle, Raymond', *Dictionnaire de théologie catholique* IX (Paris 1926) col. 1110.

¹⁰ C. OTTAVIANO, *L'Ars compendiosa de R. Lulle* (Paris 1930) 97.

¹¹ P. GLORIEUX, *Répertoire des maîtres en théologie de Paris au XIII^e siècle* II (Paris 1933) 180.

¹² J. AVINYÓ, *Les obres autèntiques del beat Ramon Llull: repertori bibliografic* (Barcelona 1935).

jectures that Lull made excerpts of the works of the philosopher al-Kindî like those which he made from al-Ghazâlî's logic, and that traces of Ibn Tufail's *Hayy Ibn Yaqzân* might possibly be found in *Blanquerna* or *Felix*.¹³

1. *Liber Alquindi*

When we consider the text from *Liber de fine* carefully, however, we see that Lull's intention is to give a sort of bibliography for controversy with the Saracens. He does not say that he wrote all the works himself, but clearly distinguishes between the first two works — *Liber Alquindi* and *Liber Telif* — and his own *Liber de gentili* — quem fecimus.

Furthermore, according to the context, Lull is referring to works which would teach the Christian faith to the Saracens, and explain the arguments which the Christians have against them, proving especially that Muhammad was not a true prophet. Because he has in mind works for the Clerics of the Military Order, who do not at least as yet have a command of the Arabic language, it would seem most probable that the books to which he refers are works available in Latin.

These considerations would eliminate the famous Arab philosopher Abû Yûsuf Ya'qûb b. Ishâq al-Kindî (+ ca. 873)¹⁴ as a possible author for the type of treatise to which Lull is referring. Al-Kindî is best known for his early interpretation of the Aristotelian works for the Muslim world. While it is true that in theology, in so far as his views bear a Mu'tazilite stamp, he could have been regarded as a heretic by strict Muslim orthodoxy, there is known no work by him in which he gives arguments against Islâm or shows that Muhammad was not a true prophet. In fact, he wrote a polemical work against the Christian doctrine of the Trinity.¹⁵

¹³ E. W. PLATZECK, *Raimund Lull... II* (Düsseldorf 1964) 7* nn. 14-15.

¹⁴ For literature concerning this al-Kindî, see P. J. DE MENACE, O.P., *Arabishe Philosophie* (Bibliographische Einführungen in das Studium der Philosophie 6; Bern 1948) 26f.; N. RESCHER, *The Development of Arabic Logic* (Pittsburgh 1964) 100-103.

¹⁵ T. J. DE BOER, 'Kindî wider die Trinität', *Orientalische Studien, Theodor Nöldeke ... gewidmet* (ed. C. Bezold; Giessen 1906) I 279-81; cf. M. STEINSCHNEIDER, *Polemische und apologetische Literatur in arabischer Sprache ...* (Abh. für die Kunde des Morgenlandes VI 3; Leipzig 1877) 130.

There was, however, a polemical work directed against the Saracens and associated with the name of an al-Kindî which was well known to Latin Scholasticism. The *Risâlat al-Kindî*, or to quote its full title, *Risâlat ‘Abdallâh Ibn Ismâ‘il al-Hâshimî ilâ ‘Abd al-Masîh Ibn Ishâq al-Kindî wa-Risâlat al-Kindî ilâ al-Hâshimî* (‘the epistle of ‘Abdallâh Ibn Ismâ‘il al-Hâshimî to ‘Abd al-Masîh Ibn Ishâq al-Kindî and the epistle of al-Kindî to al-Hâshimî’)¹⁶ was originally composed in Arabic, translated into Latin in the 12th century and fits Lull’s description perfectly. The intention of the work is first to justify the fundamental Christian dogma of the Trinity against false conceptions and to set the positive value of the Gospels’ teaching in the proper light. These two purposes are pursued at the beginning and the end of the work respectively. Secondly, the author aims at exposing the weakness of Islâm on its historical and moral side. Muhammad’s prophetic office and the lax Muslim ethic are emphatically rejected.

The work is conceived under the form of two letters exchanged by friends — both of whom are described in the short prologue as being close to the caliph al-Ma’mûn (813-33) — regarding the relative merits of Christianity and Islâm, and then presented for judgement before the caliph. The work accordingly has two parts: the epistle of the Muslim inviting his friend to accept Islâm, and the response of the Christian — which is five times the length of the Muslim’s epistle.

The Muslim, though recognizing the many positive aspects of Christianity, invites his adversary to belief in the one true God and Muhammad his prophet, and to the ritual obligations of the Muslims, prayers, fasting, pilgrimage and the holy war. He emphasizes the sensual delights of paradise as well as the privileges of polygamy and divorce.

The Christian’s answer is made with close reference to the Muslim’s requests. (1) As to the confession of the unity of God the appeal to Abraham as the first Muslim is rejected. The author then discusses the various meanings of the concept ‘one’, speculates about

¹⁶ Arabic text: ed. A. TIEN (London 1880), reprinted London 1885, Cairo 1895, London 1912; English paraphrase and translation: W. MUIR, *The Apology of Al-Kindy, written at the Court of Al-Mamûn (A. H. 215 - A.D. 830) in Defense of Christianity against Islam, with an essay on its age and authorship* (London 1882); cf. STEINSCHNEIDER, *op. cit.* (above n. 15) 131, n. 112b, 96 n. 75, 415.

the relations and the absolute attributes (life, wisdom, etc.) and collects scriptural testimonies for the doctrine of the Trinity. (2) Muhammad's prophetic office is scrutinized with great irony on the basis of his biography and morality. His 'holy war' consisted in Beduin raids. His immorality, revengefulness and polygamy contradict his mission. The criteria of a true mission — prophecy and miracles — are completely lacking. (3) The inferiority of the Qur'ân's moral teaching is then emphasized. The Qur'ân arose under the influence of the Christian monk Sergius-Nestorius from whom the young Muhammad derived false notions of Christianity. Its authenticity is often uncertain. The various traditions out of which it arose have given rise to internal contradictions which rob it of a claim to inspiration. Defective language and loanwords refute the claim that the Qur'ân's beauty is unsurpassed. Its success is due to the promise of a sensual paradise to uncultured elements among the Arabs. The author ridicules the notion that Muhammad's name is inscribed on God's throne. (4) Turning to ritual obligations, the author contrasts circumcision, the pilgrimage and the holy war with the Christian law of love. He proudly rejects becoming a Muslim for material advantages like divorce and the pleasures of the Muhammadan paradise. (5) Finally, after a defense of the Christian veneration of the Cross, he gives an account of the origin of the Gospel, a narration of the life of Christ, emphasizing the messianic prophecies, Jesus' moral preaching and the mission of the Apostles. (6) In conclusion he tells us his purpose: to encourage his friends to persevere in their faith and affirm it with religious fervor. At the end there is a brief anecdote relating al-Ma'mûn's curious judgment: Islâm is the faith of this world and Christianity that of the next.

This may suffice for an idea of the contents of the work. As to the personality of the author and the date of composition modern research has made but little progress. Although in the prologue the Christian is described as belonging to the tribe of Kinda, the work itself is anonymous. The names of the two disputants, 'Abdallâh Ibn Ismâ'îl and 'Abd al-Masîh Ibn Ishâq, are known only from a citation by al-Bîrûnî (973-1048).¹⁷ Earlier authors, basing themselves on the accuracy of the historical details and the well-known tolerance

¹⁷ AL-BIRUNI, *The Chronology of the Ancient Nations* (English translation by E. Sachau; London 1879) 187.

of al-Ma'mûn, regarded the work as an authentic work of an al-Kindî, written under that caliph.¹⁸ But since the work of Massignon this attribution is generally rejected. The latter pointed out that the names given by al-Bîrûnî are obviously invented ('servant of Allah, son of Ishmael'; 'servant of Christ, son of Isaac') and that various theological problems discussed, especially the distinction between absolute and relative attributes and the thesis that the name of Muhammad is inscribed on God's throne, would indicate a date later than the year 300/912.¹⁹ Kraus later noted parallels in Ibn al-Râwandî (+ 910), concluding that the work was probably written at the beginning of the 10th century.²⁰ Graf suggested a Nestorian origin and pointed out that the theological speculations concerning the Trinity depend on the first epistle of the Jacobite *Habîb Abû Râ'ita* (fl. 825). He too inclines to a later date on the ground that a Nestorian could hardly make use of a contemporary Jacobite.²¹

The date is, in any case, definite within 200 years, the two limits being the mention in the first epistle of the Nestorian Patriarch Timotheus (780-823) and al-Bîrûnî's citation. The author was highly literate and, though the Muslim's epistle is composed in an irenic style, the reply is often sharp and aggressive. His interest is in undermining the foundations of the Muslim propaganda; a missionary intent appears only in the conclusion. His strength lies less in speculation than in polemic skill and historical knowledge. He is perfectly at home in the legendary traditions surrounding the life of Muhammad and the history of the first caliphs. His attack on the Qur'ân amounts to a first sketch for a critical history of the gradual evolution of the text. The epistle of the Muslim is so obviously tendentious that it is in all likelihood to be regarded as a fiction to serve as a basis for the apology. It is questionable whether the prolo-

¹⁸ MUIR, *op. cit.* (above n. 16); P. CASANOVA, *Mohammed et la fin du monde* (Paris 1911-13) 110-22, 228f.

¹⁹ L. MASSIGNON, 'Al-Kindî, 'Abd al-Masîh b. Ishâk', *Enzyklopaedie des Islâm* II (Leiden-Leipzig 1927) 1097.

²⁰ P. KRAUS, 'Beiträge zur islamischen Ketzergeschichte: VI. Das Kitâb az-zumurrud des Ibn ar-Râwandî und die Apologie des Kindî', *Rivista degli Studi orientali* 14 (1933) 335-41; cf. C. BROCKELMANN, *Geschichte der arabischen Litteratur* Suppl. I (Leiden 1937) 344f.

²¹ G. GRAF, *Geschichte der christlichen arabischen Literatur II* (Studi e testi 133; Città del Vaticano 1947) 135-45.

gue and conclusion belonged to the original work. The latter is lacking in some Arabic manuscripts.

In the Latin world the *Risâlat al-Kindî* became known toward the end of the first half of the 12th century through the translation made by Peter of Toledo with the assistance of Peter of Poitiers.²² This translation was made at the instance of Peter the Venerable as a part of his intellectual crusade against Islâm and forms a part of a collection of Latin translations from the Arabic, including a translation of the Qur'ân. The 'Toledan Collection' enjoyed the success of a rich manuscript tradition and several printed editions in the 16th century.²³

The popularity of the *Liber Alquindi* in particular is confirmed by the many references to it found in the Middle Ages. The work was

²² The Latin translation of the *Risâlat al-Kindî* has been edited by J. MUÑOZ SENDINO, 'Al-Kindi Apologia del Cristianesimo', *Miscelanea Comillas* 11-12 (1949) 337-460; concerning this edition, see the review of W. CASSEL, *Oriens* 4 (1951) 153-8. Shorter excerpts from the translation have also been published by M. T. D'ALVERNY, 'Deux traductions latines du Coran au moyen âge', *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge* 16 (1947-48) 69-131 at 91-5, and E. CERULLI, *Il "Libro della scala" e la questione delle fonti arabo-spagnole della Divina Commedia* (Studi e testi 150; Città del Vaticano 1949) 386-91.

²³ Concerning Peter the Venerable's Toledan Collection there is a considerable literatur ("esp." indicates where *Liber Alquindi* is treated): M. STEINSCHNEIDER, *op. cit.* (above n. 15) 227-34, esp. 230 and 403 n. 152; *id.*, 'Die europäischen Übersetzungen aus dem arabischen', *Sb. Wien* 149/4 (1904) 59f.; P. MANDONNET, O.P., 'Pierre le Vénérable et son activité littéraire contra l'Islam', *Revue thomiste* 1 (1893) 328-42; U. MONNERET DE VILLARD, *Lo Studio del l'Islâm in Europa nel XII e nel XIII secolo* (Studi e testi 110; Città del Vaticano 1944) esp. 12-15; M.T. D'ALVERNY, *art. cit.* (above n. 22) esp. 87-108; J. MUÑOZ SENDINO, *La Escala de Mahoma* (Madrid 1949) 128-47; M.T. D'ALVERNY, 'Pierre le Vénérable et la légende du Mahomet', *À Cluny: Congrès scientifique ... 9-11 Juillet 1949* (Dijon 1950) 161-70 esp. 167f; J. KRITZECK, 'Robert of Ketton's translation of the Qur'ân', *Islamic Quarterly* 2 (1955) 309-12; C. J. BISHKO, 'Peter the Venerable's journey to Spain', *Studia Anselmiana* 40 (1956) 163-75 esp. 166-8; J. KRITZECK, 'Peter the Venerable and the Toledan Collection', *ibid.*, 176-201 (see *passim* for al-Kindî); M.T. D'ALVERNY, 'Quelques manuscrits de la "Collectio Toletana"', *ibid.*, 202-18; N. DANIEL, *Islam and the West: the Making of an Image* (Edinburgh 1960) *passim* esp. 230-5; J. KRITZECK, *Peter the Venerable and Islam* (Princeton 1964) esp. 31-5, 101-7 and *passim*; M.T. D'ALVERNY, 'La connaissance de l'Islam en Occident du IXe au milieu du XIIe siècle', *L'Occidente e l'Islam nell'alto medioevo: 2-8 aprile 1964* (Spoleto 1965) II 557-602 esp. 592f.; G. LEVI DELLA VIDA, 'I Mozarabi tra Occidente e Islam', *ibid.* II 667-95 esp. 677.

used in the refutation of Islâm as early as William of Auvergne.²⁴ In his *Speculum historiale* Vincent of Beauvais includes an excerpt which became the source of most knowledge of the work in the later Middle Ages.²⁵ To the great apologists of the late 13th century the work was well known. Pedro Pascual (1227-1300), for example, who had a broad Islâmic culture, including an intimate knowledge of the language, cites not only the Qur'ân, but also the text of the Christian al-Kindî.²⁶ In the 15th century, with the renewed crusading zeal occasioned by the Turkish peril, the *Liber Alquindi* was much used. A copy of the work was in the library of Nicholas of Cusa²⁷ and he appears to have used it in his *Cribatio Alcoran*.²⁸ Dionysius the Carthusian draws long passages from it for the life of Muhammad in his *Contra perfidiam Mahometi*.²⁹ Jean Germain's principal polemic work, the *Dialogue du chrétien et du sarrazin* was based in large measure on the translation of the two epistles included in Peter the Venerable's collection.³⁰ In the 16th century an excerpt taken from Vincent of Beauvais was printed by T. Bibliander in his *Mahumeti saracenorum principis eiusque successorum vita, doctrina ac ipse Alcoran*.³¹ This edition was patronized by Luther and Melanchthon.³²

²⁴ GUILLELMUS ALVERNUS, *Opera Omnia* (Paris 1674 [repr. Frankfurt 1963] I 50.

²⁵ VINCENTIUS BELLOVACENSIS, *Speculum historiale* lib. XXIII, cap. 39-67 (ed. Douay 1624 [repr. Graz 1965] IV 912-22 esp. 913, 922).

²⁶ PEDRO PASCUAL, *Obras* (ed. P. Armengol Valenzuela; Rome 1905-08) IV 34, 41, 46, 66 (cited by MONNERET DE VILLARD, *op. cit.* [above n. 23] 58). On Pedro Pascual see G. SARTON, *Introduction to the History of Science* II (Baltimore 1931) 893; MONNERET DE VILLARD, *op. cit.* 54-8; *Lexikon für Theologie und Kirche*² 8 (1963) 375. For the influence of al-Kindî on him see DANIEL, *op. cit.* (note 23 above) 235.

²⁷ Bernkastel-Kues, Hospital 108 (s. XV) f. 109r-131v. Cf. J. MARX, *Verzeichnis der Handschriften-Sammlung des Hospitals zu Cues* (Trier 1905) 107f.; D'ALVERNY, *art. cit.* (above n. 23 'Quelques manuscrits') 210.

²⁸ P. NAUMANN AND G. HÖLSCHER, *Sichtung des Alkorans: Cribatio Alcoran* I (Leipzig 1943) 36; D'ALVERNY, *art. cit.* (above n. 22) 105f.

²⁹ DIONYSIUS CARTUSIANUS, *Opera omnia* XXXVI (Tournai 1908) 272-4.

³⁰ D. CABANELAS RODRÍGUEZ, O.F.M., *Juan de Segovia y el problema islámico* (Madrid 1952) 194; D'ALVERNY, *art. cit.* (above n. 22) 106-8.

³¹ Basel 1543, 1550. The text printed in BIBLIANDER II 1-20 is an excerpt (derived from Vincent of Beauvais) of al-Kindî's response under the title, *De haeresi Heraclii et principatu ac lege Mahometi*.

³² W. KÖHLER, "Zu Bibliander Koran-Ausgabe", *Zwingliana* 3 (1918) 349f.

It is in this context that we must see Ramon Lull's citation in the *Liber de fine*. He is not referring to a work of his own, nor to a work of the philosopher al-Kindî, but rather to the *Risâlat al-Kindî* which the clerics of the Military Order may use to help themselves in the refutation of Islâm and his indication of the contents shows a thorough acquaintance with the work. He is referring no doubt to the Latin version, although the fact that he cites it according to the name al-Kindî would seem to indicate that he also knew the Arabic original. The name of the author was not generally known in the Latin West. William of Auvergne, for example, has: "Libellus disputationum, cuiusdam Christiani et cuiusdam Saraceni, qui tacitis nominibus..."³³ Of Latin authors only Pascual and Lull, both of whom were acquainted with Arabic, cite the work according to the name al-Kindî.³⁴

2. *Liber Telif*

It has been conjectured that the second work cited by Lull, the *Liber Telif*, is a work of the Spanish Muslim philosopher, Ibn Tufail.³⁵ The latter's *Hayy Ibn Yaqzân* is, however, hardly a polemical work — such as we have found in the *Risâlat al-Kindî* — which should teach the Saracens the Christian arguments against Islâm. *Hayy* is rather the history of a sort of metaphysical Robinson Crusoe aimed at proving the identity of revealed (Muhammadian) religion and (Neoplatonic) philosophy.³⁶ Furthermore, it seems impossible to see the name Tufail in Lull's Telif. Not only was Ibn Tufail known in the medieval period as Abubacer (Abû Bakr),³⁷ but also "Ibn" forms a part of the name and was regularly included in Latin transcriptions (e. g., Averroes = Ibn Rushd).

³³ *Loc. cit.* (above n. 24).

³⁴ The first to note the true identity of the book to which Lull refers was MONNERET DE VILLARD, *Lo Studio* 58 n. 3.

³⁵ See above n. 7, 9 and 13.

³⁶ IBN TUFAIL, *El filósofo autodidacto (Risâla Hayy Ibn Yaqzân)* (nueva trad. española por A. González Palencia; Madrid 1934). On Ibn Tufail see SARTON, *Introduction* II 354f.; DE MENASCE, *op. cit.* (above n. 14) 39; M. CRUZ HERNÁNDEZ, *Historia de la filosofía española: Filosofía hispano-musulmana* I (Madrid 1957) 369-418; M. M. SHARIF, *A History of Muslim Philosophy* I (Wiesbaden 1963) 526-40.

³⁷ SARTON, *Introduction* II 354.

A more adequate point of departure for a possible identification of the *Liber Telif* is provided by the identification of the *Risâlat al-Kindî* as the first of the works to which Lull makes reference in the *Liber de fine*. Here we have a positive indication of the type of literature to which Lull is referring and the tradition within which his own apologetic and polemical works arose. As we have seen, the translation of the *Risâlat al-Kindî* was undertaken as a part of Peter the Venerable's intellectual crusade against Islâm, and represents the beginning of tradition of better informed polemic. Earlier controversial works had been based on the meager information regarding Muhammad found in Anastasius Bibliothecarius' (+ 879) translatio of Theophanes the Confessor's (+ 817) *Chronographia*.³⁸ The brief chapter against the Muslims in Petrus Alfonsi's (+ ca. 1140) *Dialogi* is based on a far superior knowledge of Muhammad and Islâm.³⁹ But Peter the Venerable's Toledan Collection made available for the first time materials originally composed in Arabic. The collection is made up of the following works: a translation of the Qur'ân,⁴⁰ two Muslim treatises on the genealogy and life of the Prophet,⁴¹ a Muslim polemical treatise entitled *De doctrina Mahometi*, and finally the *Risâlat al-Kindî*. The *De doctrina Mahometi* is an imaginary dialogue between Muhammad and a Jewish Rabbi, 'Abdallâh Ibn Salâm, who puts to Muhammad a great variety of questions on all sorts of subjects, religion, history, cosmology, etc. Composed in the form of a catechism, the work concludes with "Abdallâh declaring himself convinced and recognizing the mission of the Prophet."⁴²

Around the beginning of the 13th century these materials were supplemented by the activity of another translator, Mark of Toledo. In addition to a new, apparently independent translation of the Qur'ân, he provided translations of two treatises by the Almohad leader Ibn Tûmart and a further anonymous polemical work with the enigmatical title, *Contrarietas alfolica*. Reflecting in all likelihood a tradition of

³⁸ PG 108, 55-1010 at 683-8.

³⁹ PL 157, 535-672 at 597-606.

⁴⁰ D'ALVERNY, *Deux traductions* 85, 108f.

⁴¹ *Ibid.* 79-82.

⁴² *Ibid.* 82-5. See also N. DAVIS, transl., *The Errors of Mohammedanism Exposed, or a Dialogue between the Arabian Prophet and a Jew* (Malta 1847); STEINSCHNEIDER, *Europ. Übers.* 33; CERULLI, *Il Libro* 391-400.

Christian Arabic polemic against Islâm, this last work takes up much the same material as the *Risâlat al-Kindî*. To Muhammad's claim of the prophetic office is opposed his biography and his inability to perform miracles. Contradictions in the Qur'ân are used as an argument for its frequent revision. In addition, the author maintains the superiority of Christ to Muhammad and is concerned to correct false impressions about Christianity which appear to have been current among the Muslims.⁴³

About 1260 was translated a work which was of great importance for Western ideas of Muslim eschatology. At the Court of Alfonso X a Jewish physician, Abraham Alfaquim, translated the *Kitâb al-mi'râj*, an account of Muhammad's ascension into heaven, from Arabic into Castilian, and this version was shortly afterwards put into Latin and French by Bonaventure of Siena.⁴⁴

Finally, in the 14th century some further materials were made available by Alfonsus Bonihominis (+ 1353).⁴⁵ The *Epistola Samuelis Marocani*, a pretended translation of a letter of a Jewish convert to Christianity is his best known work. But he is also responsible for a work entitled *Disputatio Abutalib Saraceni et Samuelis Judaei, quae fides praecellat, an Christianorum, an Saracenorum vel Judaeorum*. This work, which is later than the *Epistola* (1339), purports to be a translation of an exchange of letters in which the disputants conclude that their respective laws agree that Christianity is the true religion. In the fourth epistle Samuel maintains that Muhammad could not have been a true prophet, because of his conception (of Agar), his birth (of sinners), his teachers (for the Old Testament a perverse Jew, for the

⁴³ D'ALVERNY, *Deux traductions* 113-31 esp. 125-7. See also STEINSCHNEIDER, *Europ. Übers.* 54; MONNERET DE VILLARD, *Lo Studio* 21-4; M.-T. D'ALVERNY and G. VAJDA, 'Marc de Tolède, traducteur d'Ibn Tâmart', *Al-Andalus* 16 (1951) 99-140, 259-307; 17 (1952) 1-56 (for *Contrarietas* esp. 16, 124-32).

⁴⁴ D'ALVERNY, *Deux traductions* 109f.; CERULLI, *Il Libro*. See also STEINSCHNEIDER, *Polemische und apol. Lit.* 421; *id.*, *Die hebraeischen Übersetzungen des Mittelalters* (Berlin 1893) 591; *id.*, *Europ. Übers.* 2; MONNERET DE VILLARD, *Lo Studio* 53-8; MUÑOZ SENDINO, *La Escala*.

⁴⁵ STEINSCHNEIDER, *Pol. u. apol. Lit.* 137f.; TON, *Introduction* II 401f., III 417-19, 1841; MONNERET DE VILLARD, *Lo Studio* 75 n. 6 (lit.); A. PARDO VILLAR, 'El arabista Fr. Alfonso Bonhome', *Boletín, Real Academia Gallega (La Coruña)* 27 (1956) 380-3; B. BLUMENKRANZ, 'Anti-Jewish Polemics and Legislation in the Middle Ages: Literary Fiction or Reality?', *Journal of Jewish Studies* 15 (1964) 125-40 at 132f.

New a heretical Christian) and his lack of holiness. The various excellencies of the Qur'ân are refuted by its many contradictions. It can, however, be used to show that Christ is the true Messiah.⁴⁶ Although the *Disputatio* must, like the *Epistola*, be regarded as a forgery, this fourth letter shows a good knowledge of Islâm and the Qur'ân, and is to be situated in the same tradition of polemic as the *Risâlat al-Kindî*.

This is the literature amid which we must seek the work to which Lull refers under the title, *Liber Telif*. The titles of the works he cites — *Liber Alquindi*, *Liber Telif* — would indicate that the texts he has in mind were originally published in Arabic. The fact that he recommends them to the Clerks of the Military Order who do not as yet know Arabic would indicate that the works were available in Latin. The description which he gives of their contents would indicate that both are works of controversy directed against Islâm. Now among the Christian Arabic polemical literature available in Latin which we have described above,⁴⁷ the two books which would fulfill these conditions are the *Risâlat al-Kindî* and the *Contrarietas alfolica*. And in fact, both seem to have been very popular with the great controversialists of the late 13th century. We have seen the use made of the *Risâlat* by Pedro Pascual. The *Contrarietas alfolica* was, for its part, the principal source of the famous Franciscan traveller and missionary, Ricoldo da Monte Croce (ca. 1243-1320).⁴⁸ His *Confutatio alchorani* is so dependent on the *Contrarietas*⁴⁹ that it has been conjectured that the work

⁴⁶ Wien, Nationalbibliothek cod. lat. 930 (XV) f. 222r-238v.

⁴⁷ The sources of Latin knowledge of Islâm are discussed in: MONNERET DE VILLARD, *Lo Studio*; J. FÜCK, *Die arabischen Studien in Europa* (Leipzig 1955); DANIEL, *Islam and the West*; R. W. SOUTHERN, *Western Views of Islam in the Middle Ages* (Cambridge, Mass. 1962). For a general picture of medieval polemical literature see STEINSCHNEIDER, *Pol. u. apol. Lit.*; for Christian Arabic literature against Islam see GRAF, *op. cit.* (above n. 21); for Latin literature against Islam see B. ALTANER, 'Zur Geschichte der anti-islamischen Polemik während des 13. und 14. Jahrhunderts', *Historisches Jahrbuch* 56 (1936) 227-33; for Muslim literature against Christianity see E. FRITSCH, *Islam und Christentum im Mittelalter: Beiträge zur Geschichte der muslimischen Polemik gegen das Christentum in arabischer Sprache* (Breslau 1930).

⁴⁸ On Ricoldo see SARTON, *Introduction* II 1061f.; MONNERET DE VILLARD, *Lo Studio* passim; *id.*, *Il Libro della Peregrinazione nelle parti dell'Oriente* (Rome 1948); *Lexikon für Theologie und Kirche*² 8 (1963) 1303f. (lit.).

⁴⁹ DANIEL, *Islam and the West* passim.

was used as a text-book in the training of missionaries for work among the Saracens.⁵⁰

It would appear therefore very possible that Lull's *Liber Telif* is the work translated by Mark of Toledo under the title, *Contrarietas alfolica*. A more detailed account of its contents will show how well it fits Lull's description. The work may be divided into five sections: chapters 1-2 are an introduction, chapters 3-5 are concerned with Muhammad, chapters 6-9 with the Qur'ân, chapter 10 wishes to correct some misapprehensions regarding Christianity, and chapters 11-12 form a sort of appendix, dealing with the pilgrimage and the mi'râj respectively. After an invocation in which he thanks God for the grace of conversion (c. 1), the author divides those who remain faithful to Islâm into four classes: those compelled by the sword, those deceived by the devil, those who recognize their error but regard Islâm as the lesser evil, and those attracted by the lax morality of Muhammadanism (c. 2). Taking up Muhammad's claims, the author maintains that his mission is attested neither by prophecies in Scripture nor by his own miracles (c. 3), that his success was due to recourse to the sword, and that his claimed visions were probably epileptical fits (c. 4). Muhammad's errors are ascribed to his teachers, a heretical Christian and two renegade Jews (c. 5). Turning then to the Qur'ân, the author argues that the Qur'ân underwent various revisions which have given rise to contradictions and obscurity and lead one to question its authenticity (c. 6). It is, moreover, filled with impurities. What is of value has been plagiarized from other sources (c. 7). Its claim to be divine is refuted by its inept language (c. 8) and its many contradictions (c. 9). Finally, Christ is compared to Muhammad. Whereas the latter lived as an infidel until he began to teach, Christ was — as the Qur'ân itself confesses — the Son of God whose coming was foretold and whose mission is confirmed by his miracles and personal holiness. Two objections to this teaching — how could God enter the womb of a virgin, how could God be crucified — are answered (c. 10). In a sort of appendix the author rejects the pilgrimage and the veneration of the Black Stone as idolatry (c. 11) and the story of Muhammad's ascent into heaven as a fiction (c. 12).

This may suffice as a sketch of the contents of the *Contrarietas alfolica*. As to the author very little is known. His claim to be a

⁵⁰ D'ALVERNY, *art. cit.* (above n. 43 "Marc").

convert from Islâm is perhaps a fiction,⁵¹ although he appears to be quite at home in Islâmic theology. His frequent references to Dâwûd Ibn 'Ali (+ 884), the founder of the Zâhirite legal school, which flourished particularly in Muslim Spain, point to al-Andalus as the place of the work's origin.⁵² The eleventh century can possibly be given as the date of the work.⁵³ This would correspond with the beginnings of Zâhirism in Spain.⁵⁴ The work is known only in a poor manuscript of the 17th century, Paris B.N. lat. 3394, f. 239v-263v. The text has been annotated by another hand and the explicit could give rise to doubts as to the state of the text: Explicit. Benedictus Deus. Interpretem qui verbum de verbo transtulerat sum secutus, sensum potius quam verba tenendo, et multa breviando. The corrector adds: Superiora sunt ex Marci canonici versione, plerisque tamen a nobis immutatis, ut legentium captui omnia accommodaremus. However, since the last chapter, dealing with the mi'râj, is found almost verbatim in Ricoldo da Monte Croce,⁵⁵ we may conclude that the text at least of this chapter is substantially the same as in the 13th century.⁵⁶

Finally, with reference to the title, the expression, *contrarietas alfolica*, has been connected with the Arabic technical term, *ikhtilâf al-fuqahâ*, 'disagreement of the legists',⁵⁷ and is so interpreted by the annotator of the manuscript.⁵⁸ Lull's *Telif* can possibly be a corruption of *ikhtilâf*, or perhaps the actual title of the polemic was something like *Tâlif al-fuqahâ*, 'the destroyer of the legists', with a play on the technical term taken from jurisprudence.⁵⁹

⁵¹ DANIEL, *Islam and the West* 6, 12.

⁵² D'ALVERNY, *Deux traductions* 126.

⁵³ Fol. 254r (cf. D'ALVERNY, *Deux traductions* 125).

⁵⁴ I. GOLDZIHNER, *Die Zâhiriten, ihr Lehrsystem und ihre Geschichte* (Leipzig 1884) 113f.

⁵⁵ CERULLI, *Il Libro* 346-54 esp. 354 n. 1.

⁵⁶ It is, of course, also possible that the editor of the *Contrarietas* added this 12th chapter from Ricoldo, as he did a 13th chapter (f. 263v-266v) from Petrus Alfonsi, *Dialogi* (tit. V [PL 157. 599f]). This would seem, however, to be less likely, since Ricoldo is otherwise dependent on the *Contrarietas*, and the text indicates the source both for the material taken from Mark of Toledo and that taken from Petrus Alfonsi.

⁵⁷ D'ALVERNY, *Deux traductions* 125. For the term see *Shorter Encyclopaedia of Islam* (Leiden-London 1961) 161f.

⁵⁸ Fol. 239v.

⁵⁹ The standard medieval transcription for â was e (e. g., Algazel = al-Ghazâlî).

3. *Liber de gentili*

In the *Liber de fine* Lull refers not only to the *Liber Alquindi* and the *Liber Telif*, but also to his own *Liber de Gentili*. It has been thought⁶⁰ that this reference is to the *Liber de Gentili et tribus Sapientibus*, in which three wise men, a Saracen, a Jew and a Christian, explain their beliefs to a pagan, who is converted by belief in God, but makes no further decision between the religions.⁶¹ Since, however, in this work the wise men simply explain their own beliefs and no attempt is made to give arguments against Islâm or the other religions, it seems more likely that the reference in *Liber de fine* is to the *alter liber gentilis*, attested by the Electorium catalogue.⁶² This was one of Lull's earliest works, prior to the *Libre de contemplació*, and composed at least originally in Arabic.⁶³ It was also known as *Libre de questions et de demandes*,⁶⁴ and possibly also as *Libre de raons en les tres ligs*.⁶⁵ From several references in the *Libre de contemplació* we can get some idea of its contents. Not only are the three religions compared,⁶⁶ but it is shown by true proofs and manifest reasons⁶⁷ that Christianity is the true religion.⁶⁸ This would correspond better to the description in the *Liber de fine*, according to which the *Liber de Gentili* should explain the Christian faith to the Saracens and present the arguments the Christians have against Islâm. To judge by the title, *Libre de questions et de demandes*, this first *Liber de Gentili* would have been written in a form similar to the *De doctrina Mahometi*. From the very beginning Lull seems to have chosen from

⁶⁰ PLATZECK, *Raimund Lull* II 5*.

⁶¹ See E. A. PEERS, *Ramon Lull: A Biography* (London 1929) 82-100.

⁶² See LITTRÉ-HAURÉAU, *op. cit.* (above n. 5) 72; PLATZECK, *Raimund Lull* II 115*.

⁶³ *Liber de Gentili et tribus Sapientibus*, prologue (Raimundi Lulli Opera [Mainz 1722 (Frankfurt 1965)] 21).

⁶⁴ *Libre de contemplació* c. 366 (*Obres de Ramon Lull VIII* [Palma 1914] 636).

⁶⁵ *Ibid.* c. 11 (*Obres* II [Palma 1906] 56) and c. 188 (*Obres* V [Palma 1911] 184). Cf. Peers, *op. cit.* (above n. 61) 39, 82f.; Platzeck, *Raimund Lull* II 92*, 3*, 5*.

⁶⁶ *Libre de contemplació* c. 188 (*Obres* V 184).

⁶⁷ *Ibid.* c. 77 (*Obres* III [Palma 1906] 98).

⁶⁸ *Ibid.* c. 188 (*Obres* V 184). Cf. c. 11 (*Obres* II 56) and c. 366 (*Obres* VIII 636).

among the literary forms in which polemical works were written — the treatise, correspondence, question and answer, disputation⁶⁹ — the form in which the exchange of ideas could appear most prominently.

The original *Liber de Gentili*, then, would have arisen out of a polemical tradition in which the *Risâlat al-Kindî* and the *Contrarietas alfolica* were landmarks. But his own inclination to dialogue would have led him to his transcending of this tradition in the *Liber de Gentili et tribus Sapientibus* and the *Liber de quinque Sapientibus* (1294), works charitable, tolerant and well-informed, works written in a genuinely ecumenical spirit. Later, however, as his hopes for the conversion of the Saracens were gradually broken down — the *Liber de quinque Sapientibus* already voiced fears of what would happen if the Tatars adopted Islâm rather than Christianity⁷⁰ —, he would have returned to a harsher attitude. The *Liber de fine* (1305) recommends not only persuasion, but also the Crusade.

CHARLES H. LOHR, S. J.

Fordham University, New York.

⁶⁹ For the antecedents of these forms see L. W. DALY and W. SUCHIER, *Altercatio Hadriani Augusti et Epicteti philosophi* (Urbana, Ill. 1939); G. GRAF, 'Christliche Polemik gegen den Islam', *Gelbe Hefte* 2 (1926) 825-42 esp. 826-33; A. ABEL, *Abû 'Isâ Muhammad b. Harûn al-Warrâq: Le Livre pour la réfutation des trois sects chrétiennes* (Bruxelles 1949); SARTON, *Introduction* II 186; R. BRUMMER, 'Un poème latin de controverse religieuse et le Libre del gentil e los tres savis', *Estudios Iulianos* 6 (1962) 275-81.

⁷⁰ *Liber de quinque Sapientibus*, prologue (Raimundi Lulli Opera [Mainz 1722 (Frankfurt 1965)] 125).

LA CONVERSION DEL BTO. RAMON LLULL, EN SUS ASPECTOS HISTORICO, SICOLOGICO Y TEOLOGICO*

1. PREPARACION DE LA CONVERSION

Antes de empezar la narración histórica del hecho de la conversión, queremos simplemente aludir a una cuestión que aquí juzgamos con criterios estrictamente históricos. ¿Fue puramente instantánea la conversión de Llull, provocada por las apariciones, como parece enseñar la *Vida coetánea*; o estuvo precedida de un período de maduración interior. Quienes responden afirmativamente a la segunda parte de la cuestión,⁸⁷ sólo pueden aducir dos testimonios a su favor: el episodio de la mujer cancerosa, y un texto del *Libre de Contemplació*.

Ahora bien, el episodio de la mujer perseguida por Llull, que descubre a éste su seno corroído por un cáncer, es puramente leyenda. Es una narración muy difundida en Europa, cuyo protagonista fue identificado posteriormente con Ramón Llull.⁸⁸ Tal identificación carece de todo fundamento histórico. El único texto luliano que tiene una remota semejanza con el dicho episodio pertenece al *Libre de Meravelles*; pero en este caso ni el seductor es un caballero ni la mujer es cancerosa, aunque sí a la acción de la dama sigue la contrición y la santa vida del lujurioso tentador.⁸⁹

El segundo indicio de este proceso de arrepentimiento, anterior a la aparición del Cristo, nos lo da un texto del *Libre de Contemplació*.⁹⁰ Llull narra cómo vio entrar un perro extraño, sarnoso, viejo, flaco y

* Véase ESTUDIOS LULIANOS, X, 1966, 57-71.

⁸⁷ M. DE IRIARTE, S. I. *Genio y figura del Iluminado Maestro B. Ramón Llull*, p. 390.

⁸⁸ P. PASQUAL, *Vindiciae Lullianae*, t. I, c. IV, p. 31.

⁸⁹ *Libre de Meravelles*, c. 71, ed. OES I, p. 427-8.

⁹⁰ *Libre de Contemplació*, c. 108, 13, p. 330.

de aspecto repugnante en la corte. El rey y los caballeros lo espantaron, y los perros de la corte lo mordieron y echaron de palacio. Al ver tal escena, Ramón confiesa que les asaltó este pensamiento: si yo muero en pecado y quiero entrar en la gloria, seré echado de allí así como lo fue aquel perro sarnoso que osó entrar en el palacio del rey. ¿Qué puede deducirse históricamente de este testimonio? ¿Es autobiográfico? ¿Pertenece a un tiempo anterior a la conversión? La respuesta es muy incierta. Cabe, en primer lugar, la aplicación a este texto del criterio sobre la historicidad autobiográfica del *Libre de Contemplació* que expusimos más arriba. Y aunque se demostrara con argumentos irrefutables que el hecho es histórico y autobiográfico, entonces ocurre la cuestión cronológica: si tal hecho fue anterior a la conversión. Porque no se excluye que Llull pudiera presenciar este hecho en tiempo posterior a su conversión, aunque parece más probable lo contrario.

Concluimos, pues, que ningún testimonio válido, histórico, autobiográfico, puede aducirse para fundar un proceso de maduración espiritual que precediera a la conversión. Y aun si admitimos para este fin el episodio del perro sarnoso, tenemos que limitarlo por el testimonio de la *Vida coetánea* que inmediatamente vamos a estudiar. Así podríamos decir, en el caso de admitir la historicidad del citado episodio, que la atrición de Llull, motivada por el comportamiento de los cortesanos para con el perro, fue pasajera, pues el momento de la conversión por la aparición de Cristo le sorprendió con el corazón encenagado en el vicio. Esto no excluye ciertamente que Ramón, en un ambiente cristiano en definitiva, sintiera algunas veces la llamada ineficaz del Señor a la gracia. Pero, según los testimonios que vamos a presentar, fue sólo la repetida aparición de Cristo en cruz que logró el cambio interior, en un momento de entrega al vicio.⁹¹

2. LAS NARRACIONES HISTORICAS

Llegamos al centro del estudio histórico, al estudio del hecho más transcendental en la vida de Llull, aquél que determinó para siempre la vida del gran apóstol y maestro,

⁹¹ P. PASQUAL, *Vindiciae*, I, c. 34, p. 410; *Vida del B. Raymundo Lulio*, I, p. 58-9.

Cuál fuera el puesto que en la vida de Llull ocupara este hecho, bien lo demuestra el "incipit" de la *Vida coetánea*. La *Vita*, según el redactor anónimo, trata "de conversione sua ad poenitentiam et de aliquibus gestis eius": frase sin duda inspirada en el testimonio del mismo Llull que "narravit scribique permisit ista quae sequuntur hic".⁹² A éste podrían añadirse multitud de textos. Toda la vida de Llull, en fin, es un testimonio de la importancia transcendental de su conversión.

a) VIDA COETÁNEA. Es sin duda la narración más prolija y detallada de las narraciones de este episodio.

El redactor anónimo empleó tres párrafos para describirnos el hecho del cambio total en el corazón de Llull. Sigamos el texto.

Una noche estaba Ramón Llull componiendo una canción amorosa para una dama que amaba con loca pasión, antes de acostarse. Cuando empezaba a escribir tales versos, mirando hacia la derecha "vidit Dominum Iesum tamquam pendentem in cruce". Fue presa de gran temor, dejó lo que tenía entre manos, y se acostó.

La primera aparición no hizo mella en el corazón del galante caballero. Ramón volvió a sus vanidades de costumbre. No se preocupó de la visión. Ocho días después, en el mismo lugar y casi a la misma hora, volvió a escribir y perfilar la canción. El Señor Crucificado le volvió a aparecer. Ramón, más aterrado aún, se acostó. A la mañana siguiente, empero, volvió a la lascivia del siglo. "Post paululum", "après pocs jorns", traduce la versión catalana, recommenzó la canción y volvió a presentársele la misma aparición. Era la tercera vez. Algunos días después se repetía el maravilloso fenómeno.

En la cuarta o quinta vez, "sicut plus creditur", Llull cambió su corazón. El redactor latino parece, pues, afirmar que fueron cinco las apariciones, o al menos cuatro. El texto catalán indica simplemente que fueron cinco. Tras la última aparición, toda la noche Llull estuvo meditando qué significarían tales visiones repetidas tantas veces. Su conciencia por un momento le hacía comprender que tales apariciones tenían por fin un adiós definitivo al mundo y su íntegra dedicación al servicio del Señor Jesucristo. Mas por otra parte su misma conciencia le convencía de su indignidad para el servicio de Cristo. Durante el insomnio de aquella noche de lucha, estuvo discutiendo consigo mismo

⁹² *Vida coetánea*, I, BAC, p. 46.

estos puntos, orando con gran insistencia a Dios. Al fin, por la gracia del Padre de las luces, consideró la mansedumbre, paciencia y misericordia que Cristo muestra hacia algunos pecadores, y así entendió certísimamente que Dios le llamaba al desprendimiento del mundo y al servicio de Cristo.⁹³

He ahí la narración del momento de la conversión de Llull después de la quinta aparición de Cristo Crucificado.

Sigue luego la narración del complemento y las consecuencias inmediatas de tal mutación interior. Tres propósitos, que iluminaron luego la vida del gran convertido, se abren paso en su mente angustiada por el intenso trabajo espiritual del momento. Propósito de sufrir martirio, convirtiendo a los sarracenos. Propósito de componer un libro, el mejor de todos, contra los errores de los infieles. Propósito de promover la constitución de Colegios de lenguas. Tres propósitos que eran su plan de apostolado, íntimamente unidos entre sí. Nos describe tal concatenación lógica con dramatismo singular la misma *Vida coetánea*. Ramón quiere verter su sangre precisamente mientras trata de convertir a los sarracenos, como suprema prueba de amor al Señor. Pero con gran dolor descubre que no tiene ciencia para tal predicación. Propone entonces estudiar y al fin componer aquel libro incontrovertible. Y para tal empresa sentía un impulso especial de Dios, prelude sin duda, en la mente de Llull, de su iluminación en Randa. Pero asomaba otra dificultad. Solo casi nada podía hacer. Para reclutar misioneros, impetraría de papas y reyes la construcción de Colegios de lenguas. El plan quedaba así completo y perfecto.

A la mañana siguiente subió a una iglesia, probablemente al Monasterio de la Real, donde, con lágrimas, suplicó a Jesucristo que llevara a buen término los tres propósitos que "ipse misericorditer inspiraverat cordi suo". Llull estaba, pues, convencido de que tales propósitos no habían nacido de su humana voluntad, sino por inspiración sobrenatural.⁹⁴

Así, con la oración en la iglesia, concluye la primera etapa de la conversión del noble mallorquín.

Después de tan fuertes acontecimientos, Llull en su casa, se encontró con las dificultades del ambiente. Llegaron las vacilaciones de

⁹³ *Ibid.*, 2-4, p. 46, 48.

⁹⁴ *Ibid.*, 5-8, p. 48, 50.

los primeros días. El autor anónimo dice que fue remiso en la prosecución de sus santos propósitos “cum nimis esset adhuc imbutus vita et laxivia seculari”. En el estudio psicológico explicaremos más detalladamente este texto. Baste señalar aquí que Llull tuvo una cierta relajación en el fervor exuberante de los primeros momentos, a causa de las circunstancias de ambiente e inercia, sin que por ello volviera a su vida anterior.⁹⁵

En fin, pasados tres meses después de su conversión primera, vino la confirmación definitiva a los tres propósitos que sensibilizaban su conversión interior. Ramón en la fiesta de San Francisco de Asís escuchó en la iglesia de los frailes menores la predicación de un obispo que narraba cómo el santo Fundador dejó todas las cosas para seguir más de cerca a Cristo. Entonces, Llull, atraído por el ejemplo de San Francisco, vendió todos sus bienes, reservada una porción para el mantenimiento de su esposa e hijos, y, encomendándose a Cristo del todo, empezó sus peregrinaciones, primer signo visible de su conversión.⁹⁶

Con el inicio de las peregrinaciones de Llull, podemos dar por concluida la narración de la conversión del mismo, según la *Vida coetánea*.

Distinguimos, pues, siguiendo el redactor anónimo, dos etapas en la conversión: la primera causada por las apariciones, a las que siguió inmediatamente la formulación de los tres propósitos; la segunda, que vino a dar al convertido la confirmación definitiva, provocada por el ejemplo de San Francisco. A ésta siguió la venta de los bienes y el principio de las peregrinaciones, que asimismo dan el contexto medieval de la conversión de Ramón Llull.

b) DESCONHORT. Este poema luliano nos cuenta en los versos 13-24, principio de la autobiografía, la conversión del autor.

“Quan fui gran e sentí del món sa vanitat,
comencé a fer mal e entré en pecat,
oblidant Déus gloriós, siguent carnalitat;
mas plac a Jesucrist, per sa gran pietat,
que's presentà a mi cinc vets crucifigat,
per ço que'l remembràs e'n fos enamorat
tan fort, que eu tractàs com ell fos preïcat

⁹⁵ *Ibid.*, 9, p. 50.

⁹⁶ *Ibid.*, 9, p. 50.

per tot lo món, e que fos dita veritat
de la sua trinitat e com fo encarnat;
per què eu fui espirat en tan gran volentat,
que res àls no amé mas que ell fos honrat;
e adoncs comencé com lo servís de grat".⁹⁷

Notemos especialmente: 1) Vida anterior de pecado, explícitamente carnal; 2) Aparición de Cristo Crucificado, cinco veces repetida; 3) Conversión por recuerdo y amor del Señor; 4) Propósito: predicación apostólica por todo el mundo; 5) Servicio total, inmediato, del Señor.

En otros versos del mismo poema, describe Ramón su desprendimiento del mundo y de los bienes terrenos: "Muller n'hai leixada, fills e possesiós".⁹⁸ Tambièn:

"e en aquest negoci de mon patrimoni
hai tota hora despès e n'hai tan larguejat,
que li meu infant n'estan en paupertat".⁹⁹

Otro testimonio del *Desconhort* acusa la vida de pecado, confesada ya, alude a la aparición de Cristo, manifiesta su vida alejada de todo pecado después de la conversión.¹⁰⁰

c) CANT DE RAMON. He ahí el testimonio autobiográfico del principio de este canto sobre la conversión:

"Som creat e ésser m'és dat
a servir Déu que fon honrat,
e som caüt en mant pecat
e'n ira de Déu fui pausat.
Jesús me venc crucificat,
volc que Déus fos per mi amat.

Matí ané querre perdó
a Déu, e pris confessió
ab dolor e contrició." ¹⁰¹

⁹⁷ *Desconhort*, II, p. 1309.

⁹⁸ *Ibid.*, XIV, p. 1312.

⁹⁹ *Ibid.*, XVIII, p. 1313.

¹⁰⁰ *Ibid.*, XII, p. 1311-12.

¹⁰¹ *Cant de Ramon*, ed. OES I, p. 1301.

Además de la alusión a la vida de pecado y a las apariciones de Jesús Crucificado, añade el *Cant de Ramon* el detalle de la confesión que hizo a la mañana siguiente de su conversión, con dolor y contrición. Un detalle que concreta más la visita a la iglesia, narrada en la *Vida Coetànea*, y confirma el verso 134 del *Desconhort*, sobre la confesión de su vida de pecado.

d) OTROS TESTIMONIOS. A los textos autobiográficos arriba citados y explicados, podemos añadir otros de menor valía, por cuanto sus referencias son menos concretas, y por cuanto en algunos casos se trata de ejemplos, que podemos calificar de autobiográficos.

En el prólogo del *Libre de Sancta Maria*, el ermitaño presenta así a Ramón: "Aquell savi hom era en lo món ric e benanant dels béns temporals, e sap en moltes ciències e ha deixat lo món e ha donat tot quant havia per l'amor de Déu e de nostra Dona... e plora sos pecats e los pecats dels altres, a sapiats que és hom bo e sant e de molt estreta vida".¹⁰² Ramón dice de sí mismo: "Jo som home qui longament he desirada comuna utilitat e en molt treballat e en molts locs som estat; e si és que sia per mos pecats o per los pecats de les gents, anc no he pogut acabar aquelles coses que he demanades per pública utilitat...; som vengut en aquest loc fer penitència de mos pecats, e pregar e lloar nostra Dona".¹⁰³ Nótese en estos textos, de evidente carácter autobiográfico, la confesión de los pecados, el desprendimiento de los bienes abundantes, y por ende la conversión.

El mismo *Libre de Sancta Maria* describe cómo a un ermitaño se le reveló la doctrina de las dos intenciones, doctrina tan típicamente luliana. Este ermitaño "era estat hom pecador en lo món longament, e per l'amor de Déu leixà lo món e pujà en un alt puig fer penitència e contemplar Déu".¹⁰⁴

Alude también a un estado de pecado anterior el ejemplo de un hombre que procuró por largo tiempo el honor de Dios y que fue tentado de desesperación, tal como se narra en *Arbre de Sciència*. Es de carácter autobiográfico, pues se dice que este penitente había compuesto un libro en honor de Santa María.¹⁰⁵

¹⁰² *Libre de Sancta Maria*, pròleg, ed. OES I, p. 1158.

¹⁰³ *Ibid.*, p. 1159.

¹⁰⁴ *Ibid.*, c. 6, p. 1176-7.

¹⁰⁵ *Arbre de Sciència. Arbre Exemplifical*, 3, 12, p. 815.

3. CONTEMPLACION DE LA CONVERSION

Reunimos aquí los testimonios del *Libre de Contemplació* en que el autor reflexiona sobre el hecho del cambio moral, interior, que sufrió a los treinta años. Los testimonios del gran contemplador son un comentario altamente elocuente del hecho histórico que hemos probado anteriormente con otros textos. Supuestos y conocidos estos textos históricos, los testimonios que aducimos en esta parte tienen también un valor altamente histórico en cuanto detallan, comentan y confirman la historicidad de la conversión.

En gran parte, el *Libre de Contemplació* es un gran epílogo a la conversión de Ramón Llull. En él Ramón Llull nos da el primer testimonio autobiográfico de su conversión: un testimonio vivo, ardiente, místico. El *Libre de Contemplació* es el primer fruto literario y místico de la conversión. En él el corazón de Llull late fuertemente aún por el recuerdo de la misericordia del Señor.

De lo dicho se deduce que el citado libro tiene una relación muy íntima con la conversión del autor. Es más, Llull afirma que la redacción del libro vino a consumir su conversión: "M'havets donades per aquest libre moltes de vertuts e m'havets sanat e mundat de molts greus pecats... Car com entré en aquest libre era pobre e mesquí e vil e culpable mon remambrament e mon enteniment e mon voler".¹⁰⁶

Entremos, pues, en el testimonio — que podríamos calificar de histórico — que el *Libre de Contemplació* nos ofrece sobre la conversión del autor.

En primer lugar, Llull manifiesta que fue aquél un momento crucial en su existencia, el del mayor dolor y ansia.¹⁰⁷

Así describe su profunda mutación: "A la vostra gran largue faç, Sènnyer, laors e gràcies qui m'ha enamorat tant que vós, estant que jo era coheu envés vós. On, beneita sia ella, Sènnyer, qui'm fa desijar nit e dia com jo pusca donar mi mateix per vós. De l'hora ençà, Sènnyer, que vós m'havets beneficiat d'amor, son amic e benevolent d'aquelles coses que solia haver en oi e en menyspreu çà enrera, e som esdevengut enemic de les vanitats que çà enrera solia tant amar e prear".¹⁰⁸

¹⁰⁶ *Libre de Contemplació*, c. 366, 26, p. 1257.

¹⁰⁷ *Ibid.*, c. 86, 19-21, p. 282.

¹⁰⁸ *Ibid.*, c. 79, 27, p. 266.

Todo este profundo cambio interior, cambio de orientación en su vida, lo atribuye Ramón a la gracia del Santo Espíritu, que le separó de la vanidad de este mundo y lo elevó a entender y amar al Señor.¹⁰⁹

Por eso no cesa de dar gracias a Dios cuando comprueba la gran diferencia que existe entre las obras de su juventud y las obras que hace ahora, en el declive de su edad.¹¹⁰

Ahora bien, en varios pasajes del *Libre de Contemplació*, Llull atribuye su cambio interior a la Pasión del Señor, referencia implícita sin duda a las apariciones, narradas en otras obras autobiográficas. Por su elevado tono místico y su valor histórico a la par, reproducimos esta bellísima acción de gracias: “Angoixosament, en plorant, a genollons, ab cor devot e ab llengua verdadera, vos aora e us reclama e us ret gràcies e mercès lo vostre home, fill de la vostra serva e del vostre sotsmès; e ço de que us fa gràcies, sí és, Sènyer, de la vostra passió, car estant que ell era mort e adormit en pecats mortals, la vostra passió, Sènyer, lo reixidà e'l despertà, e li mostrà la vostra bonea e la sua fre-voltat e la sua mesquina. Jesucrist Pare, com la vostra passió sia començament e ocasió del reixidament e despertament de pecats, clam-vos mercè, Sènyer, que la vostra passió dó amor a mon cor, e dó làgre-mes a mos ulls, e dó bones obres a mes mans, e dó a mos peus carreres segures”.¹¹¹

Es más, atribuye Llull su vida anterior al olvido de la Pasión que Cristo sufrió por nuestra salvación.¹¹²

En este contexto de la conversión total, se debe entender aquella especie de confesión general que Llull hace en el capítulo 211: “Com hom ha consciència en donar e en tolre”.¹¹³

De la sinceridad plena de su conversión, Llull nos da cumplido testimonio en este párrafo de contrición inigualable, de alta perfección literaria: “Enaixí com la ruïna que se'n porta les cases, e no roman d'elles sinó los fonaments tan solament, enaixí, Sènyer, los gran plaers e'ls gran delits que jo he sentits ça enrera anats se'n són e jamés no tornaran; e no m'és romàs d'ells nulla altra cosa, mas los fonaments tan solament, los quals fonaments són culpes e pecats e torts. Sobre

¹⁰⁹ *Ibid.*, c. 226, 29-30, p. 668.

¹¹⁰ *Ibid.*, c. 106, 30, p. 326.

¹¹¹ *Ibid.*, c. 55, 28-9, p. 218.

¹¹² *Ibid.*, c. 60, 27, p. 229.

¹¹³ *Ibid.*, c. 211, p. 621, p. 621-4.

aquests fonaments qui'm són romases dels plaers que he haüts, edific e bastesc, Sènyer, casa de plor e de contrició e de paor e de satisfacció, per tal que'ls fonaments se pervertesquen e s'alteregen en vertuts, e en amors, e en misericòrdia e en perdons".¹¹⁴

En los textos anteriores hemos visto cómo de esta obra de la gracia en Llull, de esta total separación del pecado, emergía un propósito implícito o explícito de santa vida. El gran convertido, conocedor de su naturaleza pecadora, de la rebelión de su carne,¹¹⁵ desarrolla humildemente su propósito las más de las veces en forma de oración suplicante. Así pues, con gran ardor, pone en el centro de su plegaria el amor único, absoluto al Señor: "que vos m'enamorets tant de vós, que jo am més vós que mi mateix ni nulla altra cosa,... que vós me donets compliment d'amor",¹¹⁶ "que sola aquesta saviea vullats posar en mi, que vulla esser servidor vostre e que vulla morir per loar la vostra deïtat e la vostra sancta passió."¹¹⁷ Estar íntimamente unido con el Señor, de tal forma que todo su solaz y alegría esté en El, he ahí el ideal de Llull convertido.¹¹⁸

Mas explícitamente así traza el propósito de su vida: "Com jo sia estat tan injuriós a mon creador e a mon salvador e a mon senyor, jo'm vull jutjar a fam e a pobrea e a nuedat e a tots los treballs temporals a què hom és tengut de soferre per la vostra amor."¹¹⁹

C. LA CONVERSION EN LA VIDA DE LLULL

El hecho de la conversión, el momento histórico que Ramón Llull, en la mitad de su vida, experimentó una radical revolución en sus obras, queda ya estudiado.

Ahora presentamos, en vista panorámica, el dinamismo de aquel acto transcendental en la segunda parte de la vida de Llull. Así como al principio de este capítulo hemos recogido la confesión dolorosa del convertido referente a su vida de pecado, así podemos ahora cerrar el

¹¹⁴ *Ibid.*, c. 134, 16-7, p. 398.

¹¹⁵ *Ibid.*, c. 86, 22, p. 282.

¹¹⁶ *Ibid.*, c. 86, 23-4, p. 282.

¹¹⁷ *Ibid.*, c. 70, 24, p. 250.

¹¹⁸ *Ibid.*, c. 10, 25, p. 124.

¹¹⁹ *Libre de Contemplació*, c. 75, 13, p. 259.

ciclo histórico con el testimonio espontáneo y humilde a la vez del mismo penitente referente a la segunda parte de su vida. En este apartado no es necesario extenderse en largas descripciones ya que es evidente que toda la vida del beato mallorquín, después de los treinta años, es un epílogo glorioso, un comentario vivo, un fruto maduro de la solución triunfal de aquella crisis interior que experimentó ante la visión de Cristo Crucificado.

Apoyándonos en la *Vida coetánea*, constatamos que el primer fruto externo de su conversión, después de la total resolución en la fiesta de San Francisco, fue la venta de sus bienes que hizo después de haber reservado algo para el sostén de su esposa e hijos.¹¹⁹ Un documento judicial, en que Blanca Picany demanda al juez el poder de administrar sus bienes, porque su esposo no se ocupa más de ellos, fechado a 13 de marzo de 1275, demuestra el total desprendimiento de Ramón aun de los bienes que se había reservado.¹²⁰

En el *Libre de Contemplació* ya había declarado su intención de dejar toda administración de bienes.¹²¹

En el *Libre de Sancta Maria* el ermitaño asegura que Ramón era hombre rico en el mundo, que poseía bienes en abundancia, que todo lo había dejado por amor de Dios y de Nuestra Señora.¹²² En el *Desconhort* Ramón Llull afirma que dejó esposa, hijos y bienes¹²³ y que para promover su santo negocio ha gastado en todo momento tales cantidades de su patrimonio que sus hijos sufren pobreza.¹²⁴ Finalmente manifiesta al clérigo avaro que todo lo ha dejado con gusto para procurar el honor de Dios, el bien público, la exaltación de la fe.¹²⁵

Un pasaje de probable carácter autobiográfico en el *Libre de Meravelles* narra cómo un burgués se va desprendiendo progresivamente de sus bienes para contemplar a Dios: la pobreza absoluta es requisito indispensable para la contemplación, según la mente luliana.¹²⁶

^{119b} *Vida coetánea*, 9, p. 50.

¹²⁰ P. PASQUAL, *Vindiciae*, t. I, c. 6, 6, p. 45.

¹²¹ *Libre de Contemplació*, c. 315, 29, p. 1008.

¹²² *Libre de Sancta Maria*, pròleg, p. 1158.

¹²³ *Desconhort*, XIV, p. 1312.

¹²⁴ *Ibid.* XVIII, p. 1313.

¹²⁵ *Phantasticus*, citado por P. PASQUAL, *Vindiciae*, t. I, c. 6, p. 45.

¹²⁶ *Libre de Meravelles*, c. 8, p. 337-8.

Por otra parte, si antes de la conversión, Ramón Llull no tenía ni siquiera conciencia de su pecado, toda su vida posterior fue una penitencia continuada de sus desvaríos juveniles. Su postura ante Dios y ante los hombres fue siempre la de un convertido. Como tenemos que insistir en este punto en la segunda y tercera parte del trabajo, nos limitamos a constatar sus humildes confesiones al principio o final de algunos libros, cuando encubre su nombre.

Así en el *Libre de Contemplació*: “Vós sabets que jo som vil e per natura pobre e per mes males obres, per què jo no som digne que en esta obra mon nom sia escrit.”¹²⁷ “Com jo no haja gosat haver audàcia de mon nom escriure en esta obra per raó de la mia viltat.”¹²⁸ En el *Libre d'Intenció*: “Un homenet pobre, no conegut, pobre de virtuts e d'amics, indigne per colpes e pecats”.¹²⁹ En *Art Amativa*: “Jo home pecador e indigne que mon nom sia escrit en esta art”.¹³⁰ Así las citas podrían continuar.¹³¹

El último testimonio que podemos aducir para probar la influencia de la conversión en la vida de Llull es todo el poema del *Desconhort*. Ahí se ve cómo Ramón conservó el dinamismo que había recibido en la visión del Crucificado, cómo cumplió los santos propósitos de su segunda vida, cómo, en medio de su desconsuelo por el fracaso, está aún decidido a continuar su santo negocio. En un párrafo muy significativo, Llull manifiesta su perseverancia en la conversión, y al mismo tiempo reconoce que su fracaso sea tal vez debido a sus pecados, pero termina confiando plenamente que por el amor que ha tenido al Señor, éste le ayude en la prosecución de sus empresas.¹³²

La historia nos ha escondido hasta el presente el último momento de la vida del maestro, el supremo y definitivo epílogo de su conversión.¹³³ Sabemos que el día 14 de agosto de 1314 Ramón Llull fue despedido en Porto Pi por las autoridades de Mallorca, que zarpó su nave

¹²⁷ *Libre de Contemplació*, pròleg, 30, p. 108.

¹²⁸ *Ibid.* c. 366, 27, p. 1257.

¹²⁹ *Libre d'Intenció*, incipit, ORL, p. 3.

¹³⁰ *Art amativa*, pròleg, 8, ORL, p. 8.

¹³¹ *Libre d'oracions e contemplacions de l'enteniment*, ORL, p. 231; *Flors d'intel·ligència*, ORL, p. 284.

¹³² *Desconhort*, XII, p. 1311-2.

¹³³ S. GALMES, *Dinamisme de Ramon Lull*, trad. en *Introducción biográfica*, BAC, p. 38-9.

rumbo a las costas africanas, que en Túnez prosiguió su apostolado entre los musulmanes.¹³⁴ Si la historia calla aquí, el deseo final del gran convertido es muy explícito y firme en este punto. El último momento de su vida tenía que ser el cumplimiento de su primer propósito: dar su vida por el amor de Cristo, dando testimonio de su fe entre los sarracenos.¹³⁵

CONCLUSIÓN. Creemos que después de este estudio sobre la conversión de Ramón Llull, quede plenamente demostrado el hecho histórico. Por los testimonios indudablemente autobiográficos, por los testimonios de *Libre de Contemplació*, por la confesión humilde de su vida pecadora y por la realidad incontrastable del cambio operado y demostrado en la segunda mitad de su existencia, por el carácter histórico de estas pruebas, la conversión de Ramón Llull es un hecho históricamente demostrado. Por otra parte, con la misma narración autobiográfica hemos podido reconstruir en todas sus circunstancias el proceso de la conversión de Ramón Llull.

Por el estudio precedente aparece toda la vida de Ramón Llull dominada e iluminada por la cima de la conversión: este hecho es el que divide en dos vertientes la existencia del beato mallorquín. Así resulta que para el Llull definitivo la primera parte de su vida es materia de llanto y penitencia, fuente de sentida humildad; la segunda es una acción de gracias, una consecuencia, un epílogo de la obra misericordiosa del Señor en su alma.

Toda la vida de Ramón Llull carece de sentido sin el hecho histórico de su conversión.

P. LLABRÉS MARTORELL, Pbro.

¹³⁴ DR. J. STOHR, Introducción a las *Opera Latina*, tomo I *Opera messanensia et tunissina*, p. 14.

¹³⁵ *Vita coetánea*, 5, p. 48.

RAMON LLULL Y LOS ORIGENES DE LA LITERATURA CATALANA *

HORES DE NOSTRA DONA SANCTA MARIA

Poema teológico de 632 versos octosílabos, distribuidos en un prólogo y 49 coplas de seis pareados cada una, compiladas de siete en siete y formando las siete horas canónicas.

Estas "*Hores*" no citan ninguna obra de su autor ni en ninguna otra son citadas, pero su autenticidad es indiscutible: figuran en el ms. 15.450 de la *Bibliothèque Nationale* de París, entregado a la Sorbona en septiembre de 1336, que contiene la *Vida coetània* de Ramon Llull, continuándose con un catálogo de 151 obras. Después de la 121, dice: "Isti libri fuerunt numerati in fine augusti anno MCCCxi", y sigue la 122 "*Liber de horis s. mariae*" con 29 obras más, todas de autenticidad indubitada. Este manuscrito fue un legado a la Universidad de París del canónigo de Arràs Tomás Lemiesier, amigo y discípulo de Ramon Llull, y autor probable de la *Vida coetània*.

De estas *Hores* poseemos una doble redacción: en verso y en prosa, publicadas ambas en el vol. X de las *Obres originals*², en el cual pueden cotejarse. En ambas versiones no hay referencia mutua alguna, como si el autor de cada una desconociera la existencia de la otra. Sin embargo es evidente que la conocía: el texto y muchos de sus capítulos empiezan con los mismos vocablos o muy semejantes, contienen el mismo número de 49 capítulos o salmos y la materia y el título de cada uno son también los mismos, si bien diversamente tratados, exceptuando los siete últimos, "*De completa*", que en la redacción rimada es de "set coses (membrança, entendre, volentat, àngels, ima-

* Véase ESTUDIOS LULIANOS, IX, 1965, 193-206; X, 1966, 171-192.

² V. *Hores de Sancta Maria*, pp. 231-288.

ginar, sentir, pregar) / ab qui los sants fan collecta / de sanctetat perpetual", y en la redacción en prosa es "de les vij parts de Ave Maria ("Ave Maria, Gratia plena, Nostre Senyor ab tu és, Beneyta és tu en les fembres, Beneyt es lo fruyt de ton ventre, Lo Sant Esperit sobrevendrà en tu, la virtut del Altisme te aombrarà)". No podemos, pues, dudar de que el autor de la última redacción conocía muy bien la primera. ¿Cual es ésta? ¿Son auténticas ambas?

Nos inclinamos con Mn. Galmés a dar la prioridad a la redacción rimada, de la cual parece evidentemente una paráfrasis muy libre la redacción en prosa. Y en cuanto a la autenticidad de la primera, no nos cabe duda: es tan luliana, tan característica del autor, de léxico y sintaxis tan personalmente suyos que no podemos dejar de admitirla como legítima. ¿Es auténtica, pero, la segunda? Muchas palabras y frases hallamos en ella que más bien parecen de época posterior, y, de atender a ellas, ya la rehusaríamos por apócrifa. Véanse las siguientes muestras:

"Una bonea així alta" (c.I,2) por "en així alta bonea".

"Mesclament carnal" (VIII,2) por "paria d'hom".

"Quant fo bell, quant sant e quant ple d'amor" (IX,2).

(fraseo completamente insólito en R. Llull).

"Principi" (I,8) por "començament".

"Fadrins" (XX,8;XXXVIII,1) por "infants" o "jovens".

"Superbiós, superbiosa" (XXXII) por "ergullós, ergullosa".

"Joveneta" (VIII,4), forma insólita de diminutivo en Llull.

"Casa pública" (IX,3) por "hostal".

"Senyora" (passim) por "dona" (domina).

Pero hay otro argumento que, aunque externo a la obra, nos veda considerar esta versión en prosa de les *Hores* como apócrifa.

Ramon Llull había enviado a su amigo Micer Percival Spínola, de Génova, un volumen que contenía el libro *De ascensu et descensu intellectus* y el *De demonstratione per aequiparantiam* (hoy en la Biblioteca bávara del Estado, ms. 10507) y además le hizo el legado testamentario de otro volumen, que debían mandar copiar sus albaaceas, conteniendo las últimas obras escritas. Es muy probable que Micer Spínola ya tuviera muchas de las publicadas anteriormente, y fuera su casa la que alojaba al Maestro durante sus estancias en Génova. Por mandato de Spínola, un esclavo suyo liberto, natural de Pisa, Bindo Guastaipo, escribió un volumen destinado al rey Fede-

rico III de Sicilia, hoy conservado en Munich (el ms. *Monac, hisp. 52*). Escritos por el mismo Bindo hay otros cuatro: dos más en Munich y dos en Milán. Son: *Monac. hisp. 67 (Blanquerna)*; *Monac. hisp. 58 (Quadratura e triangulatura de cercle)*; *Ambros. H. 8 inf. (Hores y otros)*; y *Ambros. I, 117 sup. (Començaments de Filosofia e de Medicina)*. Parece más que probable que Bindo los escribiera por encargo de su señor Micer Spínola. Pues bien, uno de éstos, el *H. 8 inf.* de Milán, contiene las *Hores* en prosa, y no creemos admisible que un amigo entrañable del Maestro, en frecuente contacto con él, admirador y puede que discípulo suyo, conocedor de su producción, hiciera escribir con el nombre de Ramon Llull una obra apócrifa. Así, pues, pero con todas las reservas, aceptamos como auténtica la redacción en prosa de las *Hores de Nostra Dona*. Así quedaría explicada la falta de referencia a las rimadas, las coincidencias de expresión, la libertad parafrástica y la diferencia de materia en los últimos capítulos; pero no las mentadas anomalías lingüísticas. ¿En qué lugar y fecha pudo escribir su autor esta versión en prosa?

El P. Pasqual, que únicamente conoció la versión rimada, la supone escrita en Mallorca hacia el 1275; pero el nombre de "Ramon", consignado al final, nos hace rehusar de plano este lugar y esta fecha. El P. Longpré sitúa la obra entre 1283-1285, y de consiguiente en Montpellier, donde a la sazón R. Llull se encontraba, y esta fecha aceptó Galmés en su ensayo *Dinamisme de Ramon Llull*; pero aún nos estorba la consignación del nombre del autor para darla como cierta. Podríamos creer que la escribiera, en su doble redacción, inmediatamente después del libro de *Sancta Maria* (1290-1291), si no fuera tan repleta de sus actividades aquella fecha, en la cual difícilmente encontraríamos un hueco para meter la obra. Todo nos induce a creer que el momento más propicio y la fecha más probable es en 1292, a fines de su estancia en Roma, antes o después de los *Cent noms de Déu*.

El autor, siguiendo la costumbre establecida en otros de sus poemas para que mejor puedan aprenderse de memoria, hace notar que estas coplas se cantan al son de los himnos, según consigna en el *Incipit*:

"Déus, en vostra virtut comença Ramon aquestes *Hores de Nostra Dona Sancta Maria*: e canten-se al so dels himnes"¹.

Subrayemos el bello pasaje de carácter trovadoresco, pero ungido de misticismo franciscano, de la copla XLVIII, "De sentir":

¹ *Obres originals, vol. XIX, Rims, t. I, p. 173.*

*“Cant veg la terra e la mar,
lo cel e auyg aucells cantar,
e sent de les flors llur odor
e de les viandes sabor,
e toc drap, fust, aur e rubís
per la dona de paradís,
ab la qual parle en pregan,
quant l’arma e el cors li coman,
adonchs sent al cor tal dolsor
que hanc no la sentí major,
e dich a la Verge, ploran:
“Veus-me, Dona, en vostre coman”.²*

Asombra el sentido “cósmico” de esta copla, tan frecuente en otras creaciones de Ramón Llull, en cuyo venero irán a beber poetas del Renacimiento como Fr. Luis de León y poetas de la Edad Moderna como Verdaguer.

PLANT DE LA VERGE

Poema elegíaco en 828 alejandrinos, distribuídos en 32 coplas monorrimas de doce versos cada una.

Tampoco nos consta el nombre propio de esta composición ni la fecha ni el lugar de origen.

Parécenos que el autor no la tituló, o qué, si lo hizo, sería “*Passió e desconort de nostra Dona*”, según el *incipit* y la rúbrica de la copla final del manuscrito básico (*Ott. lat. 845* de la Biblioteca Vaticana, s. XIV). Otro manuscrito trecentista nos sirve la obra innominada, y los posteriores conocidos la designan con el nombre de *Plant de nostra Dona*, puede que para diferenciarla del *Desconort*. Si así fuera, no habría motivo de hacer tal cambio porque creemos que el *Desconort* originariamente se titulaba *Desconort de Ramon*, como veremos. Sea cómo sea, lo cierto es que al final de la obra el autor la llama genericamente *PLANT DE LA VERGE*¹; nombre que hemos adoptado como propio no osando cambiarlo sin más sólidos argumentos.

² Ibid., p. 197.

¹ Vers. 373-374.

En cuanto a la fecha, el P. Pasqual le asigna el año 1275, como a las *Hores*, y el P. Longpré la de 1283-1285, con la posibilidad de que la escribiera en Mallorca. Si nos fijamos, pero, que la copla final consigna el nombre y apellido del autor, rehusaremos a *proiri* la primera fecha y tendremos por dudosa la segunda, puesto que la falta de datos biográficos y la serenidad de espíritu que acusa el *PLANT* podría retrotraer la obra a 1285. De todas maneras creemos que el *PLANT* subsiguio a las *Hores*, y consiguientemente lo que llevamos dicho de la fecha de éstas es aplicable a aquél. Nos inclinamos a creer que el *PLANT* es posterior al libro de *Sancta Maria* (1290) y como una resonancia amplificada de sus capítulos “De paciència” y “De pietat”². Si así fuera, deberíamos calendarlo en Roma, o al menos en Italia, entre 1291-1292, puede que en las postrimerías de la estancia de Ramon en la Ciutat Eterna, antes o después de los *Cent noms de Déu*.

El tema del *PLANT* es muy corriente en la literatura piadosa medieval, y no faltan otros ejemplos en la catalana, de los cuales el más antiguo es del siglo XII y empieza diciendo:

“Aujats, senyors, qui credets Déu lo paire”³.

Otro *PLANT*, quizá del s. XIV, empieza:

“De grieu dolor cruzel ab mortal pena”⁴.

Pueden verse aún poemas posteriores en el *Cançoner de les obretes en nostra llengua materna més divulgades durant los segles XIV, XV e XVI...* por Mariano Aguiló. Barcelona (1873-1900). En prosa, hay la traducción de una obra latina que empieza:

“Qui darà aigua al meu cap...”¹

Para la bibliografía general dels *Plants de la Verge* en las literaturas

² Caps. 23 y 24.

³ VILLANUEVA, *Viaje literario a las Iglesias de España*, IX, 281-283.

⁴ MEYER, *Mélanges catalanes*. I. *Plaint de la Verge*, en *Romania* X, 233 ss.

¹ *Colección de documentos inéditos del Archivo de la Corona de Aragón*. Barcelona, 1857, VIII, 131-148.

románicas podríamos consultar con provecho a Wechssler², que nos la daría abundantísima. Por todo ello no nos atrevemos a asegurar hasta que punto el PLANT que escribió R. Llull sea o no original. Por tal lo tiene Ramon d'Alós-Moner³. Desde luego, ninguno de los provenzales y franceses conocidos se puede comparar con él, que es ciertamente uno de los más importantes en toda la literatura de la época por su extensión, fuerza dramática y por la magestad de sus versos. Véase una muestra de su estilo directo en este pasaje poético titulado "Despullat"⁴:

*"Despullat és mon fill e tot quant ha li par:
cell qui és tal Senyor de terra e de mar
no ha un petit drap d'on se pusca abrigar.
Ah lassa!, car lo veig en així nuu estar
e per los fals judeus tan fort vituperar,
ab pauc no perd lo sen, e el cor vol esclatar.
Senyors, aquest vel meu plaça-us en éll pausar!
E ells com a enics no em volgren escoltar.
Ah Fill gloriós! pus vos leixats despullar,
de vostra innocència vos vullats adossar,
car trop hai gran ira dels escarns que us veig far
ni car eu, lasseta, no vos pusc abraçar!"*⁵

DESCONORT

Poema elegíaco de 828 alejandrinos, distribuidos en 69 coplas de doce versos cada una.

Es éste indudablemente el poema más importante de Ramon Llull y estética y psicológicamente el más bello y trascendental por su recio carácter autobiográfico y por las múltiples cuestiones morales, teológicas y sociales que en él se tratan. El cúmulo de resistencias, contrariedades y vituperios con que chocaba en todas partes su celo apostólico, estalla por fin en deshecha tempestad cuando, en el linde

² *Die romanischen Marienklagen. Ein Beitrag zur Geschichte des Dramas im Mittelalter.* Halle, A.S., 1893.

³ RAMON LLULL, poesies, o.c., p. 155.

⁴ R. d'Alós cree que estas rúbricas, propias del ms. básico, son posteriores a la época de redacción.

⁵ *Obres originals, Rims*, t. I, p. 207.

de la vejez, ve aniquilada su fundación de Miramar, menospreciada su *Ars Magna*, y él mismo escarnecido y tenido por “foll”. Entonces, en el momento más grave de su postración moral, escribió su *Desconort*. Tumultuosamente invaden su memoria los 30 años pasados “en treballs e llangors”¹ gestionando el *sant negoci* de la fe cristiana, como procurador de los infieles, ante papas y reyes, prelados y señores, sabios y religiosos y, en movido diálogo dramático con un ermitaño que encuentra en el camino, exhala toda la amargura de su alma desolada.

Para formarnos siquiera una idea de esos trabajos y angustias pasados en esos treinta años, recordaremos que, durante los diez primeros que siguieron a su conversión, R. Llull se había entregado ahincadamente al trabajo intelectual a fin de poder escribir muchos libros “uns bons e altres millors successiuament contra les errors dels infaels”². A este fin había aprendido el latín y el árabe — con el esclavo moro a su servicio — y estudiado filosofía y teología islámica, después de renunciar al mundo, a su mujer, Blanca Picany, de noble familia, y a sus hijos, Domingo — continuador de su linaje — y Magdalena — mujer, después, de Pere de Sentmenat, caballero de Barcelona. Vendidos todos sus bienes, excepto los indispensables para el sostenimiento de su familia, vistiendo un grosero hábito de mendicante, se había retirado en la soledad del monte de Randa, donde nos dice que recibió la iluminación sobrenatural que le hizo concebir su sistema — el *Ars Magna* — que le animó a sus trabajos apostólicos, edificando después el Colegio de Miramar, donde trece Frailes Menores debían iniciarse en el estudio de lenguas orientales para sus tareas apostólicas en tierras de infieles. Y a partir de este momento — tenía cuarenta años —, su vida había adquirido un ritmo vertiginoso. Doquiera se le encontraba: en las universidades de Montpellier y de París, en las cortes de Jaime II de Aragón y de Felipe el Hermoso de Francia, en la de todos los papas que se sucedieron en los años anteriores a la traslación de la Santa Sede a Aviñón, en las repúblicas de Génova, Pisa y Venecia, en los capítulos generales de las órdenes dominicana y franciscana, ante el Gran Maestre de los Templarios, Jacques du Molay, y San Ramón de Penyafort, doquiera presumiera

¹ Vers. 35 y 160.

² *Vida coetània*, o.c., 11.

encontrar apoyo para sus grandes proyectos misionales, apremiando, insistiendo, importunando con la predicación, la discusión y el ejemplo, con las peticiones, las quejas, las invectivas y los apóstrofes más violentos, de los que no se libraban ni las más altas jerarquías; doquier ganándose amigos y creándose enemigos. Hasta que en las cortes de Bonifacio VIII y de Felipe el Hermoso sufría finalmente los dolorosos fracasos, que en su profunda decepción le inspiran sus dos grandes poemas líricos: el "Desconort" y el "Cant de Ramon"¹.

El nombre de "Desconort" aparece en el primer verso y en el último del poema, pero como nombre genérico, que toda la tradición lulista ha convertido en propio. Sospechamos con Galmés que el autor del *Desconort de nostra Dona*. El manuscrito básico (*Ott, lat. 845* de la Biblioteca Vaticana, s. XIV) lleva un *incipit* a modo de invocación, omitido por los demás, a base del primer verso, ligeramente alterado, con el aditamento "de Ramon Luyll". No era costumbre del Maestro poner su apellido, si bien hallamos algún ejemplo, y, si lo suprimiéramos en el caso presente, tendríamos por título *Desconort de Ramon*. Estas anomalías (el apellido, la repetición del primer verso como invocación y su falta en los demás manuscritos) son vehementemente indicio de que la invocación del ms. básico es una glosa de comentarista, pero que conserva el eco de un nombre que responde a una breve lapso de tiempo, la de añadir su nombre personal como complemento del título de las obras que entonces escribía. Parece, pues, bien admisible el nombre de *Desconort de Ramon*, y esta opinión cobra fuerza corroboradora en la cita única que de este canto encontramos en el prólogo del *Arbre de Sciencia*, donde se consigna que Ramon "cantava son desconort". Otros casos hay donde el posesivo sustituye el nombre, cosa, por otra parte muy lógica en el título de la obra de un autor.

Ramon Llull no consigna la fecha ni el lugar de su composición; pero en el prólogo citado del *Arbre de Sciencia* — que viene a ser como un eco de este canto — repite que lleva 30 años empleados en el mismo *negoci* y, como sabemos positivamente que empezó este canto en Roma, el día de San Miguel de 1295, es evidente que hay que datarlo en el mismo lugar y año, y que las tareas apostólicas de Ramón habían de empezar treinta años atrás, hacia 1265, pocos

¹ V. SUGRANYES DE FRANCH, o.c., pp. 30-31.

años después de su conversión. El citado manuscrito básico, el mejor hasta el presente, sólo consigna en el éxPLICIT el lugar de composición, “Cort de Roma”, sin fecha; todos los demás silencian el lugar y ponen la fecha así: uno (D, s. XIV) “M.CCC.lxxxxv”, con la tercera C borrada; otro (O, s. XIV) dice M.CC.lxxxv, pero un corrector casi coetáneo añadió otra x interlineal convirtiendo el año en “M.CC.lxxx(x)v; los dos restantes (s. XV) ponen bien claro “M.CC.lxxxv”. Explícase fácilmente esta diferencia de 10 años por la supresión involuntaria de una x en uno de los manuscritos primitivos, añadida a tiempo en el 0 y perdida en los posteriores. La discrepancia del íncipit y del éxPLICIT en las dos familias de manuscritos creemos que es un indicio claro de que son apócrifos y consiguientemente una prueba de que el autor no consignó fecha ni lugar de composición; pero de todas maneras tenemos por bien probada la fecha de 1295 y la ciudad de Roma como lugar, donde históricamente consta que permaneció Ramon todo aquel año¹.

En cuanto al ermitaño interlocutor, su figura aparece tan viva en el diálogo y es tan fuerte el verismo y el sentimiento patético que exhalan las coplas finales — especialmente las LXVI-LXVIII —, que todo induce a creer que se trata de un interlocutor real, quizás alguno de aquellos ermitaños citados en el *Blanquerna* “qui estaven en los murs de Roma”, con los cuales debió convivir Ramon durante sus estancias en la ciudad de los papas.

En el relato de los sufrimientos y angustias pasadas y en la defensa misma de las ideas, el *Desconort* se despliega con el ritmo de la épica. Por la forma y a menudo por el tono de la narración, es una canción de gesta medieval al estilo de otras de la época. Pero el nervio es completamente dramático, anticipándose así en más de un siglo a las literaturas contemporáneas europeas. Véase como muestra la siguiente estancia:

LI

—“*N'ermità, no és molt si hom és desconsolat
en perdre sos infants, diners e heretat
e en estar malaute, pus que a Déus ve de grat;
mais, ¿qui es pot consolar que Déus sia oblidat,
menyspreat, blastomat e tam fort ignorat,*

¹ P. PASCUAL, *Vida del Beato Raymundo Lulio*, Palma de Mallorca, 1890, vol. I.

¹ *Obres originals, Blanquerna*, o.c., cap. 97,2.

*e com de tot ço sia Déus fortment despapat?
 Encar, ¿que no sabets com eu soi menyspreat
 per Déu, ferit, maldit e greument blastomat,
 e en perill de mort, e per barba tirat,
 e per vertut de Déu pacient soi estat?
 Mais, que Déus en lo món sia tam pauc honrat,
 no és hom en lo món qui me'n feés conhortat".²—*

CANT DE RAMON

A pesar de ser éste su nombre tradicional, todos los manuscritos lo titulan *Del cant de Ramon*, si bien este nombre no se lee en ningún lugar del texto y creemos que es el que le puso el autor durante el lapso de tiempo que media de 1295 a 1300, en que añadía su nombre personal al título de algunas obras. Es una elegía de 84 versos octosílabos en 14 coplas monorrimas de seis.

Este CANT no cita ninguna obra del autor, a diferencia de otras composiciones, ni aparece citado en ninguna de ellas, no coligiéndose indicio alguno que nos permita concretar la fecha y el lugar de composición, si exceptuamos el estado anímico del autor, deprimido por los desengaños, y su genial síntesis autobiográfica transcrita en este canto. La tradición le asigna la data de 1299, y todo hace creer que es la acertada. El nombre de "Ramon" formando parte del título, nos lo hace situar entre 1295 y 1300, como ya se ha insinuado. El patetismo y la resignación que respira, con el calificativo de "vell" que se aplica el autor, autorizan a situar este CANT en el ciclo lírico del *DESCONORT*, pero al final, cuando ya se esfumaban las trulencias de su tragedia íntima y su alma lacerada se acogía san-grante en el seno del Amado. Hemos observado que los manuscritos que no forman propiamente antología de obras rimadas, sitúan el "Cant de Ramon" a continuación del *Arbre de Filosofia d'Amor*. Este hecho induce a sospechar si el original primitivo del CANT subse-guiría ordinalmente a este *Arbre* por haberle subseguido cronológi-camente. Si así fuera, habríamos de calendarlo hacia el noviembre de 1298 y fecharlo en París; pero nos parece más lógico — si se puede buscar lógica en los movimientos pasionales que provocan la inspira-

² *Obres originals, Rims*, t. I, o.c. pp. 244-245.

ción — que este CANT estallara después de apuradas las heces del desengaño, cuando, perdida toda humana esperanza, dejaba en la gran urbe los últimos girones de su optimismo dilacerado y, volviendo a empuñar su bordón de romero errante, emprendía de nuevo al regreso a su patria — de donde partiera hacía veinte años — en busca de reposo, de consuelo o de orientación en medio de la tempestad anímica que furiosamente le sacudía. Y así habríamos de tratar el CANT en París, en el momento de su marcha, o quizás ya camino de su tierra, a fines del verano o a principios del otoño de 1299¹.

Esta composición, la más breve de todas las rimadas — exceptuando las dos incluídas en el Blanquerna — es la más sentida y de más fuerza lírica, a más de la más perfecta de forma de las que escribió Ramon. Es un grito acuciante de su alma dolorida, lanzado bajo la influencia de una depresión anímica arrolladora y heroicamente soportada. A más de su gran valor documental como síntesis autobiográfica, los tópicos trovadorescos que en el poema se encuentran (*sospirs e plors, casa d'amors, fontanes de plors, gauig e dolors*, etc.) quedan sublimados a su más alto grado de expresión lírica en un renovador alarde de poesía mística sin precedentes en la poemática catalana de la época. Véase el texto íntegro:

*“Són creat e ésser m'és dat
a servir Déu que fos honrat,
e són caüt en mant peccat
e en ira de Déu fui pausat.
Jesús me venc crucificat:
volc que Déus fos per mi amat.*

*Matí ané querre perdó
a Déu, e pres confessió
ab dolor e contrició.
De caritat, oració,
esperança, devoció,
Déus me fé conservació.*

*Lo monestir de Miramar
fíu a frares Menors donar
per sarraïns a preïcar.
Enfre la vinya e el fenollar*

¹ V. *Obres originals, Rims*, t. I, not, prel. o.c., pp. XLI-XLII.

*amor me pres, fe'm Déus amar,
enf're sospirs e plors estar.*

*Déus Paire, Fill, Déus Espirat,
de qui és Sancta Trinitat,
tracté com fossen demonstrat.
Déus Fill del cel és devallat:
de una Verge és estat nat
Déus e home, Crist appellat.*

*Lo món era en dampnació;
mori per dar salvació
Jesús, per qui el món creat fo.
Jesús pujà al cel sobre el tro;
venrà a jutjar li mal e el bo:
no valran plors querre perdó".*

*"Novell saber hai atrobat:
pot-n'hom conèixer veritat
e destruir la falsetat.
Sarraïns seran batejat,
tartres, jueus e mant errat,
per lo saber que Déus m'ha dat.*

*Pres hai la crots: tramet amors
a la Dona de peccadors
que d'ella m'aport gran socors.
Mon cor està casa d'amors
e mos ulls fontanes de plors:
enf're gauig estaig e dolors.*

*Sóm hom vell, paubre, menyspreat,
no hai ajuda d'home nat
e hai trop gran fait emperat;
gran res hai de lo món cercat;
mant bon eximpli hai donat:
poc som conegut e amat.*

*Vull morir en pèlag d'amor.
Per ésser gran non hai paor
de mal príncep ne mal pastor.
Tots jorns consir la deshonor
que fan a Déu li gran senyor
qui meten lo món en error.*

*Prec Déus trameta missatgers
devots, scients e vertaders
a conèixer que Déus home és.
La Verge on Déus home se fes
e tots los sants d'ella sotsmès
prec que en infern no sia mès.*

*Llaus, honor al major Senyor,
al qual tramet la mia amor
que d'ell reeba resplendor.
No són digne de far honor
a Déu: tan fort són peccador,
e són de llibres trobador!*

*On que vaja cuit gran bé far,
e a la fi res no hi pusc far,
per què n'hai ira e pesar.
Ab contricció e plorar
vull tant a Déu mercè clamar
que mos llibres vulla exalçar".*

*"Santedat, vida, sanitat,
gauig me do Déus e llibertat,
e guard-me de mal e pecat.
A Déu me són tot comanat:
mal esperit ni hom irat
no hagen en mi potestat.*

*Man Déus als cels e als elements,
plantes e totes res vivents
que no em facen mal ni turments.
Do'm Déus companyons coneixents,
devots, lleials, humils, tements,
a procurar sos honraments.*

Laus et honor essentiae Dei et divinis personis et dignitatibus earum. Et recordemur et amemus Jhesum Nazarenum et Mariam Virginem matrem eius".¹

¹ *Obres originals, Rims, t. I, o.c., pp. 257-260.*

“DICTAT DE RAMON” Y “COMENT D'EST DICTAT”

Estas dos obras — en realidad una sola — no ofrecen duda alguna en cuanto al título, lugar y fecha de composición. Escribiólas Ramon Llull complementariamente en Barcelona, “en vinent de París”, el año de la Encarnación de 1299. Sabemos que estaba en París el mes de julio, donde fechó las *Quaestiones Attrebatenses*, y que en octubre el conde-rey Jaime II, en Barcelona, le concedía licencia para poder predicar en las mezquitas de los sarracenos y en las sinagogas de los judíos, en todos sus dominios². Al final del DICTAT³ manifiesta que va a empezar la nueva misión, lo cual nos induce a creer que lo escribió entonces o que lo acababa de escribir. Su calendación probable, pues, es la del mes de octubre o noviembre de 1299.

Constituyen su contenido una serie de proposiciones teológicas sobre algunos artículos de la fe católica, cuya prueba que, a lo que parece, debería ser explanada de viva voz, es *ad absurdum* o *ad impossibile*. Iniciada la nueva tarea misional, es probable que el Maestro sintiera la necesidad o simplemente la conveniencia de dar mayor estabilidad a la probación oral, y creemos que ello le indujo a hacer el COMENT, que escribiría poco tiempo después desarrollando y explicando el contenido de cada proposición.

Ni en el DICTAT ni en el COMENT se encuentran autocitas activas ni las hay de pasivas en ninguna otra obra luliana. La materia de ambos es puramente didáctica, y la forma del COMENT, de ningún realce ni atractivo artístico. Eso puede explicar porque en las antologías manuscritas de obras rimadas de Llull sólo figura el DICTAT — aunque poco valga literariamente — prescindiendo en absoluto del COMENT, cuya existencia llegó a ser desconocida. No figura en los catálogos, pasó desapercibida al P. Custurer, a Salzinger, al P. Pasqual, y solamente en nuestros días la rigurosa búsqueda de manuscritos ha denunciado su existencia⁴.

² A. RUBIÓ I LLUCH: *Documents per la Història de la Cultura Catalana Migeval*, t. I, p. 13.

³ *Rims*, t. I, vers 280.

⁴ *Rims*, t. I, *not. prel.*, pp. XLIII-XLIV.

En medio de materia tan árida literariamente, asombra en Ramon Llull la habilidad en metrificar los más árdulos temas y su esfuerzo constante para crear un language científico, filosófico y teológico, aún a copia de latinismos y de morfología escolástica: véanse unos ejemplos tomados al azar:

*“Sens naturant e naturar,
nulla natura pot estar”.²*

“A infinit tany infinir”.³

*“Poder no poria eternar
sens infinit possificar”.⁴*

*“Mais val un hom eviternar,
que tots sense ressuscitar”.⁵*

MEDICINA DE PECCAT

Poema teológico—moral de 5872 versos, dividido en cinco partes: las tres primeras en *noves rimades* de ocho sílabas formando coplas o capítulos de 20 versos y tercetos irregulares (de 4, 6, 8, sílabas) en coplas de 18, y las otras dos partes también en *noves rimades* distribuídas en capítulos de número variable de versos, desde 44 a 362.

El nombre de “Medicina de peccat” sólo aparece en la invocación, y más bien como materia a tratar que como título:

*“Déus, ab vostra gran pietat
fas Medicina de peccat”.¹*

En el prólogo y en el éxPLICIT el autor lo llama genericamente “tractat”, y también “escrit” en el éxPLICIT y en el verso 4267, lo cual nos inclina a creer que de hecho no le puso título propio. En

² *Rims*, “Dictat”, p. 268, vers. 131-132.

³ *Ibid.*, v. 143.

⁴ *Ibid.*, vers. 211-212.

⁵ *Ibid.*, vers. 235-236.

¹ *V. Obres originals, Rims*, t. II, p. 3, v. 2.

el catálogo de 1311 figura, sin embargo, bajo el núm. 28 el “Liber de medicina peccati”. Proaza ni Salzinger no lo nombran; pero el primero cataloga un “Liber de Trinitate” y un “L. de orationibus per decem regulas”; y el segundo un “Dictatum Raymundi de Trinitate” en el núm. 76 y un “Liber de oratione” en el 49. El íncipit y el éxplícit que consigna Salzinger nos ha permitido identificar su “Dictatum” con el cap. III, *De Trinitat*², de la parte que trata “*De Temptació*” y el “Liber de oratione” con la parte que trata *De Oració*,³ IV y V respectivamente de MEDICINA DE PECCAT, lo cual nos induce a creer que las obras catalogadas por Proaza son aquel capítulo y esta parte. El P. Pasqual cita la obra con el nombre de “Medicina peccati”, pero menciona también, como obra autóctona, un “Dictatum de Trinitate” que supone escrito en Montpellier el año 1288. Creemos que se equivocó, y que este “Dictatum” no es sino el mencionado cap. *De Trinitat*.

De todas maneras el nombre de MEDICINA DE PECCAT, sino es su nombre propio y de nacimiento, es un apelativo bien legítimo, al menos como título que concreta la materia, y no encontramos ningún motivo para rehusarlo.

En cuanto a la fecha y lugar de composición, no puede haber duda alguna: fue escrito en Mallorca en el mes de julio de 1300, como reza el éxplícit:

*“A honor del Sant Esperit
Ramon ha fenit son escrit
en Mallorca, dins la Ciutat,
el nombre que Déus fo encarnat
mil e tresens, el mes juliol”;*¹

o sea en aquel período de renovadas acometidas contra los errores de sarracenos y judíos que iniciara el año anterior en Barcelona y continuó en Mallorca, según la *Vida coetània*. En esta obra el autor rubrica su personalidad con las citas de sus *Cent noms de Déu*, del *Arbre de Scincia* y del *Art general*.

Literariamente MEDICINA DE PECCAT contiene fragmentos de

² El autor mismo califica este capítulo de “Dictat” en el verso 198 y de “Tractat” en el 2314.

³ Confirman, además, esta identidad la división y la fecha que le asigna Salzinger.

¹ *Obres originals, Rims*, t. II, o.c., p. 205, vers. 5859-5863,

gran belleza y delicadeza de afectos. Además del sentimiento de la naturaleza que palpita en la esparza XXIV de la parte II "De Confessió":

*"Quan par l'estela en l'albor
e s'aparellon tuit li flor,
que el sol multiplic llur color,
d'esperança
mi vest alegrança
d'una douçor, confiança
que hai en la Dona d'amor";²*

son de notar los pasajes de inspiración netamente franciscana que nos evidencian analogías sorprendentes con ciertas "laudi" de Jacopone da Todi o de otros "laudesi" de su tiempo. Así el cap. XII de la parte IV "De temptació":

*"Sia ton cor en Déus amar,
tant, que quant oïràs parlar
de nulla res, o aus cantar,
li clergue, ausell e li juglar,
el so que als arbres fa lo vent
o la mar quant és fort brugent,
tot ho aplica a Déus amar".³*

nos trae enseguida a la memoria aquella "lauda" de Jacopone da Todi, que como Ramón Llull lloraba "perchè l'amore non era amato":

*"Quanto è nel mondo m'invita ad amare,
bestie ed aucelli e pesci entro il mare,
ciò ch'è sotto all'abisso e sopra all'are
tutti fan versi davanti al mio amore.
Voglio invitar tutto il mondo ad amare,
le valli e i monti e le genti a cantare,
l'abisso e i cieli e tutt'acque del mare,
che faccian versi davanti al mio amore".¹*

Los mismos acentos percibiríamos en el llanto de la Virgen de Jacopone: *Donna del Paradiso* y en el *Plant de la Verge* de Ramon Llull.

² Ibid., p. 43, vers. 1070-1076.

³ Ibid., p. 117, vers. 3214-3220.

¹ JACOPONE DA TODI, *Lauda: Ne la mia mente sempre en el mio core*. Giovanni Ferri (Bari, 1915),

Idénticas coincidencias conceptuales y sentimentales podríamos observar en aquellas tiernas “laudi”, propias para cantarse ante el divino pesebre donde reposa el “dolce fratellino”:

*“Veggiamo il bel bambino
gambettare nel fieno”.²*

Y en aquella otra “lauda” donde la Madre de Dios

*“Alla sua mano manca cullava lo bambino
e con sante parole ninnava il suo amor fino.
Gli angioletti d'intorno se ne gian danzando,
facendo dolci versi e d'amor favellando”.³*

Estos versos tienen evidentemente su eco en esta que bien podríamos llamar “lauda” catalana de *Medicina de peccat*:

*“Jhesu Crist Sènyer! Ah, qui fos
en aquell temps que nasqués vós
e vos vesés infant petit,
vostres carns nues e poc llit
pobre de draps, ple de bondat!
Ah, com fóra enamorat
en vos veser, tenir, tocar
e contra ergull contrastar,
veent lo rei del oel e el tro
jaer en pobre lliteló!
Ah, qui fos en cell temps nuirit
que Jhesús fo infant petit!
e que hom tots jorns ab ell anàs,
ab ell estés, ab ell jugàs!
Ah, com fóra gauig de plaer!
Ah, qui volgrà als mais haver!”⁴*

Desgraciadamente, de esta obra completa no poseemos más que el ms. 37 (p) de la Causa Pia Luliana de Mallorca, del s. XVIII, que ha tenido que tomarse como base de la edición de las Obras originales del Maestro en las cuatro partes primeras, y no hay que decir que tie-

² Ibid., *Lauda: Ne la degna stalla.*

³ Ibid., *Lauda: Per li tuoi dolori.*

⁴ *Medicina de peccat*: V. De oració, vi “De oració de temps”, o.c., vers. 6217-6221.

ne sus defectos; uno de ininteligencia del copista; otros de modernización del léxico y de la ortografía; y aún otros, derivados, a lo que parece, del ms. progenitor; pero, así y todo, es bastante aceptable, pues el copista transcribió los pasajes difíciles tal como los hallaba en el original. Esto ha permitido en más de una ocasión restablecer el texto, pues las alteraciones de léxico y la modernización de la ortografía han podido enmendarse fácilmente, y en cuanto al ms. progenitor, era descendiente directo, más o menos propíncuo, de uno de buena familia, que parece el mismo o igual del ms. prínceps (M) en la parte *De Oració* y básico de la edición de ésta, a cuya lección se ha adaptado, regularizándola, la ortografía incorrecta del primero (p) en los pocos casos que ha sido preciso¹.

APLICACIÓ DE L'ART GENERAL

Poema didáctico en 1131 versos octosílabos pareados, distribuidos en siete partes, y éstas en seis distinciones, cada una de nombre variable de versos.

Es de creer que el autor no puso nombre alguno a esta composición, árida por su materia cual las arenas de un desierto. La última rúbrica le atribuye la categoría de *libre*, pero dudamos de su autenticidad precisamente por ello; en cambio está bien explícito el nombre genérico de “escrit” que le da tres veces seguidas en el *éxPLICIT*. En el transcurso de la obra la denomina, también genéricamente, “esta art” o “art general” sin otro nombre específico. No aparece en el catálogo de 1311, ni en su complemento coetáneo, ni en el testamento del autor. Proaza tampoco lo nombra. El P. Custurer, siguiendo quizás a Nicolás Antonio¹, la señala con el nombre de “*Ars generalis rhythmica*”, y Salzinger y el P. Pasqual, que no vio ningún ejemplar, con el de “*Applicatio Artis generalis ad varias scientias*”; el ms. Monas. lat. 10.593 (b) del s. XVIII, —el único hoy conocido— la titula “*Applicatio Artis Lullianae ad varias Scientias*”; finalmente Jerónimo Rosselló la publica con el nombre de “*Aplicació de l'Art general*”². Galmés le conserva este tí-

¹ *Obres originals*, Rims, t. II, not. prelim., pp. VIII-X.

² *Bibl. Vet.* lib. 9, cap. 3, núm. 61 (apud Pasqual, *Vind. Lull*, t. I, p. 235).

² V. *Obras rimadas de Ramon Lull, escritas en idioma catalán-provenzal, publicadas por primera vez, con un artículo biográfico, ilustraciones y variantes*, y

tulo, a pesar de no encontrarlo bien ajustado. Siguiendo al P. Custurer, también podría llamársela “Art general rimada”, título que puede que abarcara demasiado. Galmés cree que no vale la pena de alterar el nombre que le dio Rosselló, que seguramente lo tomó de los mss. que tuvo a mano; hay que reconocer, sin embargo, que el título más comprensivo es el del ms. b, si no pecara de largo y no estuviera en latín como si fuera prestado.

El estilo no está exento de facilidad y fluidez, aunque el poema no tenga nada de literario. La obsesión de divulgar su *Ars* y de aplicarla a las ciencias especiales, llevó el autor a confeccionar esta mnemotecnica, prosaica a no poder más, con el agravante de resultar oscurísima tanto por la comprensión de las ideas como por la ignorancia o desconocimiento que presupone de su *Ars*, presuposición bien gratuita, pues fue azar conocida en su tiempo.

No es de extrañar, pues, si su tradición manuscrita es pobre, ya que la materia en sí es poco interesante y muy abstrusa. Hoy no se conoce más que el ms. b, que ha tenido que emplearse, a falta de otros, como base de la edición de las Obras originales. Rosselló pudo aún aprovechar dos ms. mejores: uno del s. XV y otro del XVI, hoy desaparecidos, y su edición de 1859 ha permitido completar y aún mejorar el texto; pues el ms. de Munich, a pesar de ser casi moderno, es copia directa o transversal de uno de buena lección, y el copista, si alguna que otra vez lo modernizaba ortográficamente, no lo alteró nunca a ciencia cierta, y, cuando no lo entendía, copiaba a conciencia letra por letra y rasgo por rasgo, no obstaculizando el restablecimiento del texto.

La fecha y el lugar de composición están bien señalados en el épilogo: “De la fi d'est libre”:

*“Es en Mallorca la Ciutat
aquest nou escrit acabat;
e al nombre d'encarnació
mil e trecents, com Déu hom fo,
e al mes de mars; e es comenat
a la divina Trinitat.
Amen”.*¹

seguidas de un glosario de voces anticuadas, por JERONIMO ROSSELLO. Palma, imprenta de Pedro José Gelabert, año 1859.

¹ *Obres originals, Rims*, t. II, p. 251, vv. 1126-1131.

Unicamente puede haber la duda de que, siendo el 25 de marzo el primer día del año, la obra fuera escrita a principios del 1300 (del 25 al 31 de marzo) o a últimos del 1301 (del 1 al 24 de marzo del cómputo actual), es decir: antes o después de *Medicina de peccat*. Galmés se inclina por la segunda hipótesis, pero sin más fundamento que el cálculo de probabilidades (24 a favor de ésta, contra 7 de aquélla)².

DEL CONSILI

Poema de cruzada en 809 versos, octosílabos y tetrasílabos formando coplas de siete, distribuidos en X capítulos de diez cada uno generalmente, más un capítulo final de 15 coplas de 4 versos y estribillo o vuelta en tercetos.

Todos los manuscritos y ediciones encabezan esta singular composición con el epígrafe “Del consili que feu maestre Ramon Llull mallorquí”, del cual no parecen genuínas sino, en todo caso, las dos primeras palabras: “Del consili”. De hecho, hay para dudar si el autor le puso nombre alguno, pues éste no aparece, como título, en todo el curso de la obra. Proaza, después de un *Ars consilii*, registra “*Alius liber de consilio*”, que es de creer es el que ahora analizamos. El P. Custurer le da el nombre de “*Consilium Raymundi*”; Salzinger el de “*Liber consilii*” y el P. Pasqual el “*De concilio*”. Estas discrepancias no hacen más que corroborar la duda de que el autor no le puso título.

Evidentemente este poema fue escrito con motivo del XV concilio ecuménico celebrado en Viena de Francia del 16 de octubre de 1311 al 6 de mayo de 1312. Históricamente consta que Ramón Llull estaba presente, pues durante su celebración escribió el *L. de ente reali et rationis* (diciembre de 1311) y el *L. de ente simpliciter absoluto* (marzo de 1312), según reza su respectivo éxPLICIT. Pero, el *Consili*, ¿lo escribió antes o durante su celebración? ¿En París, donde permaneciera desde el verano de 1309, o estando ya en Viena? Concretamente se ignora. Pero del texto parece desprenderse que fue bajo la inminencia de la celebración del concilio:

“*Sènyer En Papa quint Clement,
qui estats senyor de tanta gent,*

² Ibid., not. prelim., pp. X-XII.

*faits que el concili sia breument;
si trop hi faits d'allongament
parrà barat,
e Déu vos en haurà desgrat:
serets jutjat*".¹

*"Senyor prelats, bé en són certà
que si lo concili no es fa
vós hi metrets la vostra mà.
Aquella mà, ¿on fugirà
a greu dolor
perpetual, per qui el Senyor
ha deshonor?"*²

*"Si al concili va ergull
ab null hom, ne en ell l'acull,
tot hi serà de mal escull:
no hi cal anar Ramon Llull!"*³

Además, siempre se dirige a las personas a las cuales dedica sus capítulos (al Papa, a los Cardenales, a los Príncipes) como si estuvieran presentes y les hablase cara a cara. Todo nos lleva a creer que lo escribió pocos días antes de la apertura del concilio, cuando ya había llegado a Viena la corte pontificia y el séquito secular. Es de creer, pues, que la fecha puede concretarse a la primera decena de octubre de 1311, y el lugar en la misma Viena.

El *Consili* es una composición de carácter más bien épico, una excitación a la cruzada que, a manera de un sirventesio de guerra, viniera a reforzar la *vox clamatis in deserto* de su autor, siempre ilusionado y tantas veces decepcionado. Ramon no tenía gran confianza en el concilio, como frecuentemente insinúa. Pero su ardiente celo por la causa del Amado y su fervor apostólico le llevan a insistir en un esfuerzo supremo. Ahora ya no busca elementos líricos ni efectivos, a los que tanto se prestaba la materia, ni principios didácticos y argumentos racionales, de los que tan buena copia poseía. *La manera de saber* y *la manera d'amor*, le habían fallado en demasía, y acude ahodignatarios, en suma, eclesiásticos y seglares.

¹ *Obres originals, Rims*, t. II, vv. 71-77.

² *Ibid.*, vv. 309-315.

³ *Ibid.*, vv. 782-785.

ra a la *manera de temor* empleando todos los apóstrofes de amenaza, de dignidad, de vergüenza que le vienen a mano, manejándolos con una energía acuciante, sobre todo cuando habla al Papa, a los Cardenales, a los Príncipes, a los Prelados, a los Religiosos, a todos los dignatarios, en suma, eclesiásticos y seglares.

Estos apóstrofes personales, excitando a la cruzada a toda la jerarquía seglar y eclesiástica, nos traen otra vez a la memoria la producción apasionada de Jacopone da Todi. Pero Ramon Llull no llega nunca a las intemperancias y exacerbaciones de qué está impregnada una buena parte — no, por cierto, la mejor — de la obra exaltada del “Juglar de Dios” italiano. Ramon Llull no lanza, ni en el mismo *Consili*, diatribas tan duras como las de Jacopone que, a más del ataque a Celestino V en la “*lauda*” LIV:

“*¿Que farai, Pier de Morrone?, — èi venuto al paragone*”,¹

dice de Bonifacio, que le había excomulgado:

“*O Papa Bonifazio, — molt’hai giocato al mondo.
Penso que giocondo — non te porrai partire*”,²

y otras licencias más extremadas. Apóstrofes más contenidos usa, en cambio, Ramon Llull en su enérgica repulsa:

“*¿Sènyer En Papa, què farets?
Vostre consili honrar l’ets.
Si no hi fairs tot quant porets,
per tot lo món blasmat serets
e mal volgut;
mostrarets siats recresut,
e és perdut*”.¹

Y a través de su acuciante protesta al Papa, le hace patente con sus admoniciones que quiere dejar a salvo su propia responsabilidad:

“*Sènyer En Papa: eu m’escús
al bon rei salvaire Jhesús
que eu vos n’he preguat dejús*

¹ *Lauda LIV*, o.c.

² *Ibid.*, *Lauda LVIII*.

¹ *Rims*, t. II, o.c., p. 258, vv. 78-84.

*que el consili pugets en sus.
 Al jutjament
 dirai que al Papa (quint) Climent
 ho fui dient".²*

Y a los Cardenales les exhorta a no ser remisos, conminándoles también con la eterna vindicta:

*"Cardenal que vol destorbar
 que consili no es puscha far,
 lo consili s'irà clamar
 a Déu, qui el venjarà ben car.
 Las! ¿què es farà?
 Car no li'n valdrà puig ne pla
 ne tot quant ha".³*

Y a los Príncipes les insta a que no cejen en su enérgica demanda al Papa para la conquista del Santo Sepulcro:

*"Senyors Prínceps: si prometets
 al Papa que trastuit irets
 e que hi farets tot quant porets,
 en gran vergonya lo metrets
 si no us vol dar
 per lo Sepulcre a cobrar,
 vets-lo'n pregar".⁴*

Muchas analogías encontraríamos en una confrontación minuciosa de la obra de Ramon Llull con la de Jacopone da Todi y con la de otros "laudesi" de su tiempo. Pero ciertos medios de que se valen algunos de ellos, como Jacopone mismo, para dar más eficacia a la predicción popular y pintar más a lo vivo su renuncia absoluta al mundo — como la comparación que hace Jacopone de su propia persona con algunos animales, bordeando y casi invadiendo los límites de la grosería y de la abyección —, no recordamos haberlos leído en ninguna de las obras de Ramón Llull. El propio aniquilamiento en el amor de Dios, tan claramente manifestado por Jacopone en aquella "lauda" donde exclama:

² Ibid., p. 259, vv. 113-119.

³ Ibid., p. 261, vv. 155-161.

⁴ Ibid., p. 265, vv. 232-238.

*"Non posso esser renato — s'io en men non so morto,
anichilato en tutto...
O glorioso stare: — in nihil quietato,
lo'ntellecto posato, — e l'affecto dormire!"*,¹

no se encuentra expresado con tanta crudeza en Ramon Llull, el cual, si acaso, anhela el martirio como coronamiento de su vida de caridad y de sus abnegadas actividades misionales.

Tampoco Llull, con toda su humildad franciscana, no osará nunca exclamar:

*"Or udite che ho pensato — d'esser matto reputato,
ignorante e smemorato — e uom pien di bizzarria"*,²

en todo caso el maestro Ramón, que no puede reputarse ignorante por el hecho de creer haber recibido de Dios

*...una Art general
que novament és dada per do esperital
per qui hom pot saber tota re natural,
segons qu'enteniment ateny lo sensual"*,³

ocultará durante unos años su nombre en sus primeros escritos, reputándose "hom pobre pecador, menyspreat de les gents, indigne que son nom sia escrit."⁴ Ramón Llull, con todo su ardor apostólico, no llegará a decir tampoco, como el juglar italiano:

*...A Dio demandai lo'nferno, *
Lui amando e me perdendo — dolce m'era onne male"*,⁵

a pesar de que estos versos nos hagan pensar si pudieron haber influido en la tentación que experimentó el Maestro en Génova durante la crisis patológica de que nos habla la *Vida Coetània*.

Sea cómo fuere, Ramón Llull, más cultivado y más contenido en sus afectos y fervores religiosos, no llegará nunca a escribir, ni aún

¹ *Lauda XXXIX, o.c.*

² *Lauda: Udite una pazzia che mi viene in fantasia*, de atribución dudosa.

³ *V. Desconort, Rims*, t. I, p. 223, vv. 85-88.

⁴ *Obres de R. Lull*, vol. I, *Doctrina Pueril*, pròleg, 2, p. 3, *et alibi passim*.

⁵ *Lauda LXIV, o.c.*

en sus mayores crisis psicológicas, versos tan exacerbados como los de la famosa "lauda":

*"O Signor, per cortesia — mandame la malsania!
A me la freve quartana, — la contina e la terzana,
la doppia cotidiana — colla grande idropesia.
A me venga mal de dente — mal de capo e mal de ventre,
a lo stomaco dolor pungente, — en canna la squinantia,
mal de occhi e doglia de fianco-e l'apostema al lato manco.
Tisecco me ionga en alco-ed omne tempo la frenesia.
Agia'l fegato rescaldato-la milsa grossa, el ventre enfiato..."*¹

Resumiendo lo que llevamos dicho sobre las Obras rimadas de Ramón Llull y considerándolas en conjunto, no podremos menos de observar en su lista numerosa un valor muy desigual. Con todo, las obras rimadas del Maestro mallorquín, con todas sus desigualdades y variedad de colores y acentos, por su originalidad y vigor y por la facilidad de movimientos que demuestran cuando no les ata el freno de la materia didáctica o moral que tanto le preocupa a su autor, tienen un alto interés para conocer las diversas facetas de aquella gran figura poliédrica del pensamiento catalán. No es la menos interesante el valor que se le asigna en la historia de la poesía en lengua vulgar. Si bien Ramón Llull cuando escribe en verso sigue la manera de los trovadores y emplea su imaginería, y si su lenguaje poético, más que la prosa, se resiente de la tiranía literaria del provenzal, consecuencia de su primitiva formación cultural y del ambiente literario en que se movía, tuvo no obstante toda la razón el maestro Milá y Fontanals al tratarlo como una figura aparte de los trovadores occitanicos de Cataluña. A pesar de su occitanismo formal, hay que considerar a Ramón Llull como autor propiamente catalán no sólo en prosa sino en verso. Basta comparar, por ejemplo, el *Desconort* con el *Sermó* de Ramón Muntaner, que tanto resalta por su lenguaje sobre el "pus bell catalanesc" de la gran Crónica. Y es mucho más original Ramón Llull que la inmensa mayoría de los poetas versificadores de la "Gaya Ciencia" posteriores a su tiempo.

GUILLERMO COLOM FERRÁ

(Continuará.)

¹ Ibid., *Lauda XLVIII*.

LA «DOCTRINA PUERIL» DEL BTO. RAMON LLULL Y SU «LIBER DE SANCTO SPIRITU», EN SU RELACION CRONOLOGICA

Cuando Ramón Llull escribió el *Libre de Evast e de Aloma e de Blanquerna*, ya había compuesto su *Doctrina pueril* y el *Liber de Sancto Spiritu*, a los que se refiere, de manera muy explícita, en aquél.

En los mismos comienzos, cita *lo libre de Doctrina pueril* “on es recontat — dice — que hom, en lo principi deu amostrar a son fill en vulgar e deuli donar doctrina e conexensa dels articles de la fe e dels deu manaments de la ley e dels set sacraments de Sancta Mare Esglesia e de les set virtuts e dels set peccats mortals e de les altres coses qui's contenen en lo dit libre”.¹

Al final del referido *Libre de Blanquerna* —en el mismo cuarto libro— cita el *Liber de Sancto Spiritu*. “En lo Libre del Sant Esperit — escribe — és feta disputació enfre un latí e un grec denant un savi sarraí qui'ls demanava qual cosa és vera de la persona del Sant Esperit, si ix del Pare i del Fill, o si ix tant solament del Pare. Cascú del dos savis provà segons son poder, per X raons, sa opinió, e lo sarraí hac son acort a qual de les creences s'enclinaria”.²

Se trata de las dos primeras obras lulianas en las que su pensamiento se halla puesto en el Oriente cristiano; en, una de ellas — en la *Doctrina pueril* — casi por un solo instante. En la otra — en el *Liber de Sancto Spiritu* — tan detenidamente, que es la Procesión del Espíritu Santo — tema debatido entre griegos y latinos —, el único asunto del opúsculo de Ramón Llull.³

¹. Cap. 2. Edic. Obres de Ramon Lull, IX, Mallorca, 1914, 13-14, n. 6.

². Cap. 86. Edic. cit., 325, n. 5.

³. “...latinus et graecus unius voluntatis fuerunt, videlicet insimul disputare coram saraceno... hoc ad investigandum utrum Sanctus Spiritus procedat solum a Patre, seu a Patre et Filio”. (De prologo Edic. Salzinger, II, Moguntiae, 1722, 2).

La doble cita del *Libre de Blanquerna* no quiere ser un indicio — por razón del orden según el cual su autor se refiere a aquellas otras dos obras suyas —,⁴ del orden cronológico en que salieron de su pluma; sino que únicamente obedece al propósito de fijar un instante determinado — concretamente, el señalado por el hecho tangible de la composición de la novela de los protagonistas Evast, Aloma y Blanquerna —, como punto de referencia para realizar la investigación propuesta.

El tema es interesante en sí mismo y con relación al aspecto orientalista de la personalidad del beato Ramón Llull. Lo es en sí mismo, porque quiere ser una contribución — exigua, por tratarse de sólo dos obras — a la revisión de la cronología⁵ que se asigna a los escritos del Maestro mallorquín. Lo es, además, con relación a su pensamiento unionista, porque, dentro de este tema,⁶ es muy importante formular el orden en que escribió sus tratados, opúsculos, instancias elevadas a los Pontífices, cartas, etc., como expresión del desarrollo de su labor, ordenada a lograr el acabamiento del cisma de Oriente.

En lo que convienen los lulistas, Mn. Galmés,⁷ los hermanos

⁴. Primero, en efecto, en el cap. 2, cita la *Doctrina pueril*; y, luego, al final, en el cap. 86, resume el argumento del *Liber de Sancto Spiritu*, que designa *Libre del Sant Esperit*.

⁵. La cronología establecida para las obras de Ramón Llull anteriores a los últimos años del siglo XIII, en que comenzó a datar sus escritos, pide una revisión. Porque son muchos los tratados en los que no se precisa el lugar y la fecha de su composición, las alusiones y referencias que en unos escritos hace de otros, sólo significan, de por sí, que éstos son anteriores a aquéllos. Para aducir dos ejemplos, baste decir que el *Tractatus de modo convertendi infideles* (atribuido a 1292) no lleva fecha; como tampoco el *Liber de quinque sapientibus*, escrito, según opinión general de los lulistas, en 1294.

La Cronología de las obras de Ramón Llull señala, aún hoy, unas fechas concretas a bastantes obras; pero sin aducir razón alguna. Este es el caso, por ejemplo, del *Liber de Sancto Spiritu*, atribuido, por unos, al año 1274, y por otros considerado simplemente anterior ad año 1277. Pero ¿por qué?. No se aduce razón alguna. Nadie la esgrime a favor de su propia opinión, ni en contra de la de los otros.

⁶. La importancia actual del ecumenismo y de las tareas unionistas, emprendidas por la Iglesia revaloriza los estudios históricos sobre el mismo asunto. Sobre todo, los relativos a los medios propuestos, en el transcurso de los siglos, para el logro de la unidad del cristianismo. He aquí porqué interesa sobremanera conocer el pensamiento ecumenista de Ramón Llull.— Véase S. GARCÍAS PALOU, *Actualidad del pensamiento ecumenista del Bto. Ramón Llull*, Estudios Lulianos, XI 1967, 31-39.

⁷. *Dinamisme de Ramón Llull*, Mallorca, 1935, 12 y 13.

Carreras Artau⁸ y el P. Batllori,⁹ es en anteponer, cronológicamente, el *Liber de Sancto Spiritu* a la *Doctrina pueril*, a pesar de los interrogantes que colocan junto a la fecha a la que atribuyen el primero.

Pero la nota dominante es la de la *inseguridad*, que se manifiesta, lo mismo por dichos signos de interrogación,¹⁰ que por las diferencias que existen en la fijación de las fechas de composición de aquellos tratados, por autorizados investigadores en el campo del lulismo.

La opinión del P. Pasqual,¹¹ de Galmés,¹² de T. y J. Carreras Artau,¹³ del P. Batllori¹⁴ y del P. Erhard-W. Platzack¹⁵ es que el *Liber de Sancto Spiritu* fué escrito alrededor del año 1274 y de que la *Doctrina pueril* es posterior. El primero, en efecto, la sitúa en 1282;¹⁶ Galmés¹⁷ y los beneméritos Carreras Artau¹⁸ alrededor del año 1278; y el P. Platzack entre los años 1282 - 1287.¹⁹

Sin embargo, sin aducir razón alguna, el P. Ephrem Longpré, coloca el *Liber de Sancto Spiritu* "avant 1277"²⁰ y la *Doctrina pueril* "vers 1275"²¹. Mientras que el P. Pasqual señala el espacio de tiempo 1272 - 1275 para la composición del primero²² y el año 1282 para la de la obra escrita, por Ramón Llull, para su hijo Domingo.²³

En resumen, pues, hay que confesar que ni convienen los lulistas en el señalamiento de la fecha de la composición de esas dos obras

³. *Historia de la Filosofía Española, Filosofía Cristiana de los siglos XIII al XV*, I, Madrid, 1939, 301 y 323.

⁹. *Introducción a Ramón Llull, Ramón Llull, en su mundo*, Madrid, 1960, 10.

¹⁰. Galmés los pone junto a la fecha del *Liber de Sancto Spiritu* y de la *Doctrina pueril*. Igualmente, los hermanos Carreras Artau. El P. Batllori lo escribe al lado de la fecha del *Liber de Sancto Spiritu*.

¹¹. *Vindiciae Lullianae*, I, Avenione, 1778, 369.

¹². Ob. cit., 12.

¹³. Ob. cit., 301.

¹⁴. Ob. cit., 10.

¹⁵. Raimund Lull, II, Verlag, 1964, 7*.

¹⁶. Ob. cit., 370.

¹⁷. Ob. cit., 13.

¹⁸. Ob. cit., 323.

¹⁹. Ob. cit., 14*

²⁰. *Dictionnaire de Théologie Catholique*, Lulle Raymond (Le bienhereux), IX, Paris, 1926, 1906.

²¹. *Ibidem*, 1108.

²². Ob. cit., 369.

²³. *Ibidem*, 370.

del beato Llull; ni tampoco en el del orden cronológico en que aparecieron.

Para el P. Pasqual, Mn. Salvador Galmés, hermanos Carreras Artau, y P. Platzeck, el *Liber de Sancto Spiritu* es anterior a la *Doctrina pueril*. Igualmente tiene que opinar el P. Batllori.²⁴ Por lo que hace al P. Longpré, no puede afirmarse que estableciera orden de relación cronológica entre estos dos tratados lulianos, porque, en último término, no precisa qué año debió escribirse el *Liber de Sancto Spiritu*. Afirmar, en efecto, que Ramón Llull lo compuso *avant 1277*²⁵ no implica que fuera escrito antes ni que lo fuera después de *vers 1275*,²⁶ en que, según él, redactó la *Doctrina pueril*.

Nuestro sentir respecto del doble problema planteado ha quedado formulado, anteriormente, por lo menos, indirecta e implícitamente, en los artículos dedicados a la fecha de la composición de la *Doctrina pueril* y al contenido orientalista de la misma.²⁷

Respecto del orden cronológico en que fueron escritas estas dos obras lulianas, nuestra opinión difiere de la de todos los expresados lulistas. Es decir, que afirmamos que Ramón Llull compuso la *Doctrina pueril* antes que el *Liber de Sancto Spiritu*; mientras que todos aquellos autores creen que lo hizo después.

Con relación a la fecha en que las escribió, nuestro parecer coincide con el de alguno de ellos.

Atribuimos la *Doctrina Pueril* al año 1282. Por consiguiente, nuestro sentir difiere del de Longpré, Galmés y hermanos Carreras Artau. Sin embargo, conviene con el del P. Pasqual, quien le atribuye la misma fecha; y entra en conciliación con el del P. Platzeck, porque

²⁴. Quien en su citado estudio, no menciona a la *Doctrina pueril*; y, por tanto, no le señala fecha alguna. Sin embargo, puesto que al *Liber de Sancto Spiritu* lo adscribe al período que sigue al inicial de la producción científica de Ramón Llull (al año 1274?) no es nada probable que atribuya al mismo la composición de la *Doctrina pueril*.

²⁵. Ob. cit., 1096.

²⁶. *Ibidem*, 1108.

²⁷. S. GARCÍAS PALOU, *Los escritos del Bto. Ramón Llull relativos al Oriente Cristiano*. De próxima publicación.

Id., ¿Qué año escribió Ramón Llull su "*Doctrina pueril*"?, *Estudios Lulianos*, XII, 1968, 333-47.

Id. *Un capítulo desconcertante de la "Doctrina pueril", de Ramón Llull*. En prensa, para su publicación.

señala, para su composición, el espacio de tiempo 1282 - 1287.

El *Liber de Sancto Spiritu* pertenece, a nuestro juicio, al mismo año, poco más o menos, que la *Doctrina pueril*, es decir al año 1282. Con lo cual disentimos de todos los referidos lulistas: del P. Pasqual, quien cree que fué escrito entre los años 1272 - 75; de Galmés, de los Carreras Artau y del P. Batllori que lo sitúan alrededor de 1274; y del P. Platzeck, quien la coloca en el espacio comprendido entre los años 1273 - 1275.

En resumen, que, dentro de los ámbitos de este complejo problema de este reducido aspecto —parte de otro más amplio— de la cronología de dos tratados del Bto. Ramón Llull, que guardan relación con su pensamiento orientalista —sobre el cisma de Oriente— nuestro parecer sólo coincide con el del P. Pasqual en la fijación de la fecha de composición de la *Doctrina pueril* y entra en armonía con el del P. Platzeck sobre el mismo punto. Esto no obstante, incluso, difiere del parecer del P. Platzeck sobre el orden cronológico en que hay que colocar la aparición de las referidas obras lulianas *Doctrina pueril* y *Liber de Sancto Spiritu*. A nuestro juicio, en efecto, el *Liber de Sancto Spiritu* es posterior a la *Doctrina pueril*.

Nuestra tesis es, concretamente, ésta: a) Ramón Llull compuso primero la *Doctrina pueril* y, luego, el *Liber de Sancto Spiritu*; las dos obras, antes que el *Libre de Blanquerna*. b) Lo mismo la *Doctrina pueril* que el *Liber de Sancto Spiritu* fueron escritos alrededor del año 1282. Tal vez, este último pertenezca, en parte, al año 1283.

a) RELACIÓN CRONOLÓGICA QUE SE GUARDAN la “DOCTRINA PUERIL” y el “LIBER DE SANCTO SPIRITU”.

Ni la *Doctrina pueril* cita el *Liber de Sancto Spiritu*; ni éste a aquélla. Por lo cual, no es posible, establecer, en este orden, relación de dependencia alguna.

Es, sin embargo, en virtud del silencio que, en la *Doctrina pueril*, se guarda respecto del *Liber de Sancto Spiritu*, que creemos que esta obra es posterior a aquélla. No, porque la *Doctrina pueril*, sin el *Liber de Sancto Spiritu* carezca de sentido. No es ésta la razón en que nos apoyamos. Sino porque, en aquélla, se le presenta una circunstancia de tal manera exigitiva de una referencia al *Liber de Sancto Spiritu*, que, si éste ya hubiera sido escrito, lo hubiera citado. He aquí —a continuación— la índole de dicha coyuntura.

“Greus — escribe Ramon Llull — són crestians; mas pequen contra la sancta Trinitat de nostro senyor, en so que dien que'l Sant Esperit no ix mas del Pare tant solament. On, aquests han moltes de bones custumes, e per so, con són ten prop a la fe cathòlica, serien leugers a enduir a la Esglèya romana, si era qui apresés lur linguatge e lur letra, e que agués tanta de devoció, que no duptàs a pendre mort per honrar Déu, e que anàs preycar enfre ells la excellent vertut que'l Fill divinal ha, en donar processió al Sant Esperit”.²⁸

Este es un pasaje característicamente luliano, bajo el respecto de que contiene la formulación de uno de los más vivos propósitos de Ramon Llull.

El, en efecto, en 1292, lo exponía a Nicolás IV: “*Adhuc sit de predicto ordine unus magister in theologia, qui habeat secum et de ordine suo viros sanctos et devotos, qui addiscant linguam persescam, comanicam et guscam et alias linguas sismaticas. Isti sint scientes in theologia et philosophia, qui habeant etiam devocionem mori propter Deum et predicare verbum Dei per universum mundum*”.²⁹

En 1294, declaraba a San Celestino V su deseo de que “*sancti homines religiosi et saeculares, qui ad honorandum nostrum Dominum Deum desiderarent sustinere mortem, et qui sacra doctrina sunt illuminati, addiscerent diversa lingua, qui irent praedicare Evangelia per totum mundum; et quod illis monstrarentur omnia lingua mundi, et quod de illis fierent studia in terris christianorum et Tartarorum...*”.³⁰

En la petición elevada, al siguiente año — en 1295 — a Bonifacio VIII expresa que “*Thesaurus spiritualis potest ipsis infidelibus communicari hoc modo, scilicet quod in diversis locis ad hoc aptis per terram christianorum ac in quibusdam locis etiam tartarorum fiant studia ydiomatum diversorum, in quibus viri sancta scriptura competenter imbuti, tam religiosi quam saeculares, qui cultum divinum per orbem terrarum desiderant ampliari, valeant ipsorum infidelium ydiomata diversa addiscere et ad eorum partes, pro predicando evangelia, pro Dei utilitate se transferre*”.³¹

²⁸. *Doctrina pueril*, cap. 72, *De gentils*, edic. Obres de Ramon Llull, I, Mallorca, 1906, 128-129, n. 4.

²⁹. *Quomodo Terra Sancta recuperari potest*, edic. JACQUELINE RAMBAUD-BUHOT, *Beati Magistri Raimundi Lulli OPERA LATINA*, III, Mallorca, 1954, 96.

³⁰. *Petitio Raimundi ad Coelestinum quintum*, edic. Salzinger, II, 1722, 50.

³¹. *Petitio Raimundi ad Bonifatium VIII*, Paris. Lat. 15.450, 543 r.

En 1305, en el *Liber de fine*, escribe que “*Ad perpetranda[m] conversionem infidelium requiritur... quod Dominus Papa et Domini Cardinales..... de bonis ecclesiasticis, facerent construi extra gentium mansiones, quatuor monasteria, in locis competentibus, et amenis, et illa dotari redditibus sufficientibus in perpetuum, tali modo, ut inde possent vivere audientes linguas (sicut dixi) et habere librorum sufficientiam, et docentium tales libros..... In isto tractatu, requiritur et monstratur quod ille dominus Cardinalis, qui per Summum Pontificem esset ad hoc negotium deputatus fideles habeat Nuntios qui... eligere sciret... homines litteratos, qui... affectarent addiscere illas linguas...; et essent taliter ordinati, quod quando duo in linguis informati, ad praedicandum mitterentur, dum novi alii introirent*”.³²

En 1309, ponía en manos de Clemente V su *Liber de acquisitione Terrae Sanctae*, donde proponía “...*quod dominus papa et suum collegium reverendum facerent tria monasteria scilicet, unum Romae, alium Parisiis et tertium Toletu, in quibus studerent homines sapientes, devoti, in variis linguis et postea irent praedicare Evangelium*...”.³³

En 1310, dedicaba al Rey de Francia, Felipe IV, el Hermoso su librito *Del Naixement de Jesús Infant*, donde pedía que “*plagués al magnífic rei cristianissim de crear en el seu Estudi de París algunes càtedres en les quals fossen ensenyats diversos idiomes dels infidels, per tal que persones devotes, sàvies i lletrades, anostrades en diferents llengües, d'aquest reialme cristianissim (amb plenària autoritat i llarga benedicció del sant pare) fossen tramessos per tot el món univers a predicar l'evangeli*”.³⁴

En 1311, en su *Petitio raymundi in concilio generali ad acquirendam Terram Sanctam*, proponía “...*quod dominus papa et reverendi domini cardinales faciant tria loca, unum rome, alium parisius et tertium in toleta civitate, in quibus addiscant sapientes bene scientes philosophiam et theologiam linguas infidelium, et quod... vadant predicare evangelia per universum mundum*...”.³⁵

Es decir, que el transcrito pasaje de la *Doctrina pueril* — relativo

³². D. I, p. I, edic. Collegialium beatae Mariae Sapientiae, Palmae Balear., 1665, 7-8.

³³. D. II, p. I, edic. Kamar, El Cairo, 1961 (Studia Orientalia Christiana, Collectanea N. 6) 116.

³⁴. Cap. XXVIII, edic. Obres essencials de Ramon Llull, II, Barcelona, 1960, 1294.

³⁵. Paris Nt. Lat. 15.450, 543 r.

al cisma de los griegos — no contiene únicamente la expresión de ese aspecto misionológico — el del fomento del cultivo de las lenguas de los cismáticos y demás infieles — del pensamiento de Ramón Llull, sino que — esto es lo más importante — constituye el punto inicial de esa línea que acabamos de trazar, aunque no de manera completa.

La *Doctrina pueril* — esto es lo primario del pasaje — significa el lugar y el instante en que Ramón Llull comienza a formular dicha empresa lingüística,³⁶ que apoyó, con todos los medios que estaban a su alcance, hasta el fin de su vida.³⁷

Lo característico de las referidas líneas de la *Doctrina pueril* es que únicamente se refieren a los griegos,³⁸ cuyo cisma, a su juicio, constituía, a la sazón, un problema de no difícil solución, *per so con són ten prop a la fe cathòlica*.

Como medio, para dicha solución señala el siguiente: *si era qui apresès lur lenguatge e lur letra...*³⁹ *e que anàs preycar enfre ells las excellent vertut que'l Fill divinal ha, en donar processió al Sant Sperit.*

³⁶. Este punto no puede ser discutido; aunque los lulistas, hasta el presente, no se hayan fijado en este aspecto orientalista y misionológico del referido cap. 72 de la misma *Doctrina pueril*.

A pesar de que las diferencias expresadas nos separan de los lulistas Pasqual, Galmés, Carreras Artau, Platzeck... todos ellos tendrían que admitir que la *Doctrina pueril* señala el punto cronológico y el lugar donde Ramón Llull comienza su empresa misionológico-lingüística. En ella, por vez primera, refiriéndose, concretamente, el diálogo con los griegos y a la exposición, por escrito, en su propia lengua, del dogma católico acerca de la Procesión del Espíritu Santo, pide que se aprenda a hablar y escribir el griego, y que luego se vaya a enseñar la verdadera doctrina sobre la Tercera Persona de la Trinidad de Dios.

³⁷. De los escritos que acaban de citarse, el primero pertenece, en efecto, al año 1292 y el último al año 1311. El de la *Doctrina pueril*, que —repetimos— es el punto inicial de la larga línea misiológico-lingüística, trazada por Ramón Llull, pertenece, a nuestro juicio, al año 1282.

³⁸. En 1292, en la *Petitio*, elevada a Nicolás IV —el orientalista Fray Jerónimo de Ascoli, que llevó a Lyon, en 1274, la embajada imperial— Ramón Llull propone y pide que haya *qui addiscant diversas linguas in aliquo loco vel locis continue, scilicet arabicam, linguam, persescam, comanicam et guscum, et alias linguas sismaticas*" (Ed. cit., 96).

³⁹. En los documentos citados, Ramón Llull sólo insiste en que se aprendan las lenguas de los infieles y en que se vaya a predicar el Evangelio entre los mismos. En cambio, en la *Doctrina pueril* pide que se aprenda *lur lenguatge e lur letra*.

Ese último detalle del propósito de Ramón Llull obedece, a nuestro parecer, a la convicción que trajo del Oriente de la necesidad de contrarrestar el influjo

Ramón Llull pedía, desde aquella página de la *Doctrina pueril*, no sólo que hubiese quien pudiera *dialogar* con los griegos sobre el tema de la Procesión del Espíritu Santo; sino también quien pudiera *escribir, en griego*, sobre el mismo asunto.

Este procedimiento de la empresa unionista de Ramón Llull es el que nos induce a creer que, cuando lo formulaba, en dicha obra, ya había estado en el Oriente. Es decir, que, cuando escribía dichas líneas, recordaba los escritos cismáticos que había conocido o de que había tenido noticia, a raíz de dicho viaje. Concretamente, recordaría el tratado *De Spiritus Sancti Mystagogia*, de Focio, algunos de cuyos argumentos recogió y trató de refutar, más tarde, en su *Liber de quinque sapientibus*.⁴⁰

Ramón Llull no sabía griego. Por lo cual, alguien le tradujo, a raíz de dicho viaje al Oriente cristiano, los referidos argumentos de la mencionada obra fociana.⁴¹

Precisamente, el *haberse tenido que servir de otros*, para conocer las razones esgrimidas por Focio contra el dogma católico de la Procesión del Espíritu Santo y, a la vez, *no haber podido refutarlas en griego*, le induciría a pedir que alguien *apresès lur lenguatge e lur letra*.⁴²

de los escritos de índole fociana, con otros inspirados en el dogma católico de la Procesión del Espíritu Santo.

⁴⁰. S. GARCÍAS PALOU, *El tratado "De Spiritus Sancti Mystagogia" de Focio, en el "Liber de quinque sapientibus" del Bto. Ramón Llull*, Revista Española de Teología, XXIII, 1963, 309-331.

⁴¹. Opinamos que sería alguno de aquellos Frailes Menores o Frailes Predicadores, que los Pontífices enviaban al Oriente cristiano, como había sido enviado el referido Fray Jerónimo de Ascoli, el futuro Nicolás IV.

Basta leer las páginas del *Index cronologicus* de la obra del P. G. GOLUBOVICH, *Biblioteca Bio-bibliografica della Terra Santa e dell 'Oriente Francescano*, para persuadirse de la frecuencia con que los Frailes Menores eran enviados al Oriente (I, Quaracchi, 1906, 438). Por otra parte, sabemos que, con motivo de la tragedia de San Juan de Acre (1291), Frailes Predicadores fueron sacrificados mientras cantaban en el coro la *Salve, Regina* (R. GARCIA VILLOSLADA, *Historia de la Iglesia Católica*, II, Madrid, 1958, 651). Además, anteriormente, Clemente IV (1265-1268), en 1267 había enviado unos dominicos a Constantinopla, con la misión de explicar la doctrina católica sobre la Procesión del Espíritu Santo (HEFELE-LECLERCQ, *Histoire des Conciles*, VI, première partie, Paris, 1914, 157). Véase S. GARCÍAS PALOU, *La presencia de Focio en una obra del Beato Ramón Llull, en sus relaciones con su supuesta primera estancia en el Oriente cristiano* (1279-1281), Estudios Lulianos, VI, 1962, 139-150.

⁴². *Doctrina pueril*, cap. 72, edic. cit., 129, n. 4.

Como — repito — Ramón Llull *no hablaba ni escribía el griego*,⁴³ lo único que podía hacer, para colaborar en la empresa unionista — en la del diálogo con los griegos —, era escribir sus libros *en latín* para uso de los teólogos que quisieran aprender el griego e ir a aquellas tierras orientales. Y, movido de este ideal, compuso su *Liber de Sancto Spiritu*, su *Liber de quinque sapientibus*, su *Liber de fine*, su *Liber de acquisitione Terrae Sanctae*

Nos hallamos firmemente persuadidos de que, si Ramón Llull, al escribir el transcrito pasaje de la *Doctrina pueril* relativo al cisma griego, ya hubiera tenido escrito el *Liber de Sancto Spiritu*, se hubiera referido a él. Concretamente, lo hubiera aconsejado, como base para la exposición del dogma católico a los griegos o para el diálogo con ellos, cuando expresó la conveniencia de que alguien *anàs a preycar enfre ells la excellent vertut que'l Fill divinal ha en donar Processió al Sant Sperit*.⁴⁴

Nos hallamos convencidos de que a continuación de estas mismas palabras, habría escrito estas otras, tan repetidas, bajo diferentes títulos, por su pluma: “*segons la manera del “Libre del Sant Sperit”*”.

Bullía, en efecto, en el pensamiento de Ramón Llull, el ideal de la controversia — hablada y escrita — con los griegos sobre el tema de la Procesión del Espíritu⁴⁵ Santo; que expresaba por vez primera y la pedía en la *Doctrina pueril*. Por lo cual, lo obvio era que aconse-

⁴³. *Vita beati Raymundi Lulli* pertenece al año 1311; y en ella hizo constar que había aprendido el árabe. “...et sic —escribe el autor anónimo— *in eadem civitate didicit parum de gramatica, emptoque sibi ibidem quodam Sarraceno, linguam arabicam didicit ab eodem*” (RAMON LLULL, *Obras literarias*, B. A. C., vol. 212, Madrid, 1948, p. 50, n. 11).

⁴⁴. *Doctrina pueril*, cap. 72, edic. cit., 129, n. 4.

⁴⁵. Si, en efecto, acababa de regresar del Oriente cristiano, y allí había sido testigo de las controversias mantenidas por los focianos y teólogos latinófonos, o por aquéllos y los teólogos latinos, se explica, fácilmente, que aconsejara el estudio del griego, como medio para la exposición de la doctrina católica entre aquellos hermanos separados. Y, como, por otra parte, conoció los escritos de los teólogos focianos, él escribió inmediatamente su *Liber de Sancto Spiritu*, con la finalidad de que fuese utilizado por los controversistas católicos de la palabra y de la pluma. Véase S. GARCÍAS PALOU, *El método teológico usado por el Beato Ramón Llull, en sus escritos relativos al cisma griego, y el de sus coetáneos teólogos latinófonos*, Estudios Lulianos, VIII, 1964, 227.— *Id.*, *Eficacia del método especulativo seguido por el Bto. Ramón Llull en sus tratados que versan sobre el capital error trinitario de la desmembración oriental*, Estudios Lulianos, IX, 1965, 71-84.

jara, igualmente, el *Liber de Sancto Spiritu* — que todavía llevaba en la mente —, cuyo argumento no es otro que una controversia sostenida por un latino y un griego sobre dicho tema. Si no lo hizo, fue porque aun no había sido escrito.

En el *Libre de Blanquerna*, efectivamente, el asunto le condujo al trance de citar la *Doctrina pueril*, que acababa de escribir (este mismo hubiera sido el caso del *Liber de Sancto Spiritu*, si ya hubiera sido escrito cuando compuso la misma *Doctrina pueril*), y se refirió a ella con estas palabras: “*segons es contengut en lo libre de Doctrina pueril*”.⁴⁶ Igualmente, se le brindó la oportunidad de declarar que otro tema había sido tratado en el *Libre del gentil*, y lo citó, según la siguiente fórmula: “*segons que és recontat en lo “Libre del gentil e dels iii savis”*”.⁴⁷ Como quiera que escribiese sobre el problema de la división de los cristianos en la manera segons la qual los crestians creen en los articles, escribió lo siguiente: “*En lo “Libre del Sant Esperit” es feta disputació enfre un latí e un grec denant un savi sarraí qu’ls demanava qual cosa es vera de la persona del Sant Esperit, si ix del Pare e del Fill o si ix tan solament del Pare*”.⁴⁸

En el mismo *Libre de Blanquerna*, declara que *defalliment és de caritat e de devoció... segons és recontat en lo Libre de Religió*”.⁴⁹

En el mismo *Liber de Sancto Spiritu* — en el prólogo — expresa que “... *minoritas, quae est oppositum majoritatis, simul convenit cum privatione et imperfectione, secundum “Artem compendiosam inveniendi veritatem”...*”.⁵⁰

En el prólogo del *Libre del gentil e los tres savis* escribe que “*seguint la manera del libre aràbic “Del gentil”, me vull esforçar... e encercar novella manera e novelles raons...*”⁵¹

Esa costumbre de Ramón Llull de citar, con los términos referidos u otros semejantes, a una que otra de sus obras, según lo aconsejase la coyuntura, hallaría una expresión más en el capítulo 72 de la *Doctrina pueril*, si cuando lo escribió, ya hubiera contado con el *Liber*

⁴⁶. Cap. 2, edic. cit., 13, n. 6.

⁴⁷. Cap. 86, edic. cit., 335, n. 5.

⁴⁸. *Ibidem*, edic. cit., 334, n. 4.

⁴⁸. *Ibidem*, 335, n. 5.

⁴⁹. Cap. 77, edic. cit., 281, n. 4.

⁵⁰. *De prologo*, edic. Salzinger, II, 1722, pág. 1, col. 2.

⁵¹. *Del pròleg*, edic. *Obres essencials de Ramón Llull*, I, Barcelona, 1957, 67.

de *Sancto Spiritu*. Por dos razones: porque se trataba de la primera vez que aconsejaba la controversia y la exposición oral y escrita del dogma católico sobre la Procesión del Espíritu Santo a los cismáticos; y porque no podía dejar de recomendar el método especulativo —de cuya eficacia estaba tan convencido— sin poner por ejemplo el *Liber de Sancto Spiritu*.

b) AÑO EN QUE FUERON ESCRITOS LA “DOCTRINA PUERIL Y EL “LIBER DE SANCTO SPIRITU”. De la presencia de estas dos obras en el *Libre de Blanquerna*, únicamente puede deducirse que fueron escritos antes de 1283. Incluso, el *Liber de Sancto Spiritu* es citado en el *Quart libre* y no en el *Libre quint*, que el Dr. Rubió atribuye al año 1294 ó 1295.

Pero lo cierto es que, al final de la *Doctrina pueril*, declara que va a comenzar el *Libre de Evast e Blanquerna*.⁵² Por lo cual, bajo el sentido de sus propias palabras, hay que situar cronológicamente, aquella obra de viva pedagogía, inmediatamente antes, si es posible, que su famosa novela, donde incluso la cita en sus mismos comienzos.⁵³

Mn. Galmés, a quien escapó la trascendencia del contenido orientalista del referido cap. 72 de la misma *Doctrina pueril*, cree sí que se proponía comenzar el *Libre de Blanquerna* inmediatamente después de acabada aquella obra pedagógica. Pero, a la vez, opina que no lo hizo sino después del viaje a Oriente, que llenó los años 1279-1282.

Nosotros coincidimos con Mn. Galmés en admitir que Ramón Llull, al final de la *Doctrina pueril*, se propuso comenzar el *Libre de Blanquerna*. Pero discrepamos de él en que no realizara su propósito. Pero lo llevó a término inmediatamente después del viaje.

Para nosotros ese viaje es manifiesto.⁵⁴ A la vez, es tan importante, que a él atribuimos que escribiera, en 1282, el repetido capítulo 72 de la *Doctrina pueril*, con unas líneas muy precisas sobre griegos;⁵⁵ el

⁵². Cap. 100, edic. cit. 197, n. 12.

⁵³. Cap. 2, edic. cit., 13, n. 6.

⁵⁴. Como lo es, lo mismo que su fecha, para Mn. Galmés, quien expresa su convicción con estos términos: “... *tenim també la convicció fermíssima del viatge..., i si no el féu ara, no sabem quan el podia fer*” (*Dinamisme de Ramón Llull*, edic. cit., 18, n. 1).

⁵⁵. S. GARCÍAS PALOU, ¿Qué año escribió Ramón Llull su *Doctrina pueril*?, rev. cit., 33-47.

mismo año, el *Liber de Sancto Spiritu*,⁵⁶ también dedicado al cisma griego y, luego, el *Liber de quinque sapientibus*, que contiene una serie de argumentos del tratado *De Spiritus Sancti Mystagogia*, de Focio.⁵⁷

Expresa Galmés que, si Ramón Llull no realizó dicho viaje, entre 1279 (en que, según él, compuso la *Doctrina pueril*, y 1282) no sabe cuándo pudo realizarlo. Nosotros tampoco lo sabemos. Coincidimos plenamente en esa apreciación del benemérito lulista. Pero discrepamos de él en el señalamiento de la fecha de la composición de la *Doctrina pueril*, y en que esta obra precediera al viaje.

El la atribuye al año 1278.⁵⁸ Nosotros, apoyados en la propia declaración de Ramón Llull relativa al inmediato comienzo del

⁵⁶. El *Liber de Sancto Spiritu* no fué presentado, por Ramón Llull, al Concilio de Lyon (1274). Y, sin embargo, era una obra muy a propósito para ser elevada a aquella asamblea, convocada por Gregorio X para la reforma de la Iglesia, para la unión de los griegos y Roma y para el socorro a Tierra Santa. Por otra parte, a Ramón Llull no le faltaban medios singularmente eficaces para hacer llegar su escrito al Concilio.

Ramón Llull conocía, ciertamente, la convocación y las finalidades del Concilio. Por lo cual, si no le elevó su *Liber de Sancto Spiritu*, obedecía a que aun no lo había escrito.

En la hipótesis de que ya hubiera sido compuesto, en 1274, el hecho de no presentarlo a aquella asamblea ecuménica, resultaría no sólo extraño, sino inexplicable, tratándose de un hombre de los tonos temperamentales de Ramón Llull: impulsivo, osado, ardoroso y hasta temerario.

Si Ramón Llull, en 1274 ya hubiera escrito su *Liber de Sancto Spiritu*, no hubiese faltado una *Petitio* suya al Concilio, acompañada del tratadito trinitario.

De otro lado, asistieron al Concilio el Rey Jaime I y el Obispo de Mallorca, Pedro de Morella, en cuyas manos —aunque fuera por mediación de Jaime II— hubiera puesto su libro en el que se trata, precisamente, el segundo tema señalado para ser estudiado en el Concilio.

Tampoco Ramón Llull debió componerlo inmediatamente después del Concilio; porque no pudo ignorar que había sido pactada la unión de Constantinopla y Roma.

Aquellas duras referencias al Clero griego y a Constantinopla no responden a un clima de armonía, sino de viva hostilidad, que no es el que se creó, en el Occidente, a raíz de la celebración del II Concilio de Lyon (1274). (S. GARCÍAS PALOU, *El "Liber de Sancto Spiritu" de Ramón Llull, ¿fué escrito con motivo de la celebración del II Concilio de Lyon (1274)?*, Estudios Lulianos, III, 1959, 64-70.— Id., *La presencia de Focio en una obra del Beato Ramón Llull, en sus relaciones con su supuesta primera estancia en el Oriente cristiano (1279-1281?)*, rev. cit. 145-148.

⁵⁷. S. GARCÍAS PALOU, *El tratado "De Spiritus Sancti Mystagogia" de Focio, en el "Liber de quinque sapientibus" del Bto. Ramón Llull*, rev. cit. 309-331.

⁵⁸. *Dinamisme de Ramón Llull*, edic. cit., 13 y 18.

Libre de Blanquerna, la atribuimos al año 1282, *sin necesidad alguna de tener que suponer que aquél no realizara su anunciado propósito.*

Mn. Galmés creyó que Ramón Llull emprendió dicho viaje después de haber acabado la *Doctrina pueril*.⁵⁹ Nosotros, al contrario, en virtud del contenido orientalista del referido capítulo 72, creemos que fue escrita inmediatamente después de dicho viaje. Si lo escribió, sin influjo alguno del viaje, podía y tenía que haberlo escrito antes, en el *Libre de contemplació en Déu*.

En la línea de esta persuasión nuestra, hay que situar primero el viaje al Oriente (1279-1281); al regreso de dicho viaje (1282), la composición de la *Doctrina pueril*, y, a continuación, la del *Liber de Sancto Spiritu*, el cual, de haber sido escrito antes que la *Doctrina pueril*, habría sido citado en ella.⁶⁰ Finalmente, en 1283, comenzó el *Libre de Blanquerna*, donde se citan éste y aquél.

S. GARCÍAS PALOU, Pbro.

⁵⁹. *Ibidem*, 18-19.

⁶⁰. Antes —en la nota 56— hemos indicado, simplemente, en qué nos basamos para no atribuirlo al año 1274, al que, corrientemente, se asigna, según suponemos, por el motivo de que es el año de la celebración del II Concilio de Lyon.

Ahora —en este artículo— precisamos que pertenece al año 1282, porque es posterior a la *Doctrina pueril* y anterior al *Libre de Blanquerna*.

CRONICA

EL DR. JOAQUIM CARRERAS I ARTAU

El 12 d'Agost de 1968 morí a Tiana (prop de Barcelona) el Dr. Joaquim Carreras i Artau, "Magister" de la *Maioricensis Schola Lullistica* des de la fundació d'aquesta (1935). Els mèrits del Dr. Carreras són ben coneguts dels nostres lectors, puix que a les pàgines d'*Estudios Lulianos* apareix sovint el seu nom com un dels més egregis investigadors de la filosofia medieval i especialment de la de Ramon Llull. En el volum IX (1965), pp. 139-141, d'aquesta revista, aparegué una llista quasi completa dels escrits publicats pel Dr. Carreras, extreta del volum d'homenatge que la revista *Convivium* li dedicà en ocasió de la seva jubilació de càtedra. Per això no cal donar ací notícia detallada de les seves publicacions; però és oportú de retreure algunes dades personals de l'il·lustre Mestre difunt.

Era nat a Girona l'any 1884. Estudià Filosofia i Lletres a la Universitat de Barcelona, s'especialitzà en Filosofia i fou catedràtic d'aquesta disciplina a l'Institut Nacional "Montserrat" de Segona Ensenyança i a la Universitat dessusdita. Col·laborà eficaçment amb el seu germà Tomàs, també eminent en matèria filosòfica, i obra de tots dos és la magnífica *Historia de la Filosofía española: La Filosofía cristiana de los siglos XIII al XV* (Madrid, 1933-43).

Els seus estudis se centraren principalment en dues grans figures de l'Edat Mitjana: el nostre Beat Ramon Llull i el metge Arnau de Vilanova. Sobre aspectes històrics i doctrinals de l'un i de l'altre va publicar nombrosos treballs, entre els quals són especialment dignes d'esment el comentari a les obres religioses i mèdiques d'Arnau de Vilanova (en la col·lecció "Els Nostres Clàssics", Barcelona, 1947) i la *Introducció biogràfica* i l'estudi *El Lullisme* dins el primer volum de les *Obres Essencials de Ramon Llull* (Barcelona, 1957). Són valuoses les

col·laboracions del Dr. Carreras a moltes revistes i miscel·lànies, com "Estudis Franciscans", "Sefarad", "Las Ciencias", "Revista de Filosofía", "Boletín de la Sociedad Arqueológica Luliana", "Estudios Lulianos", "Miscel·lània Rubió i Lluch", "Miscel·lània Puig i Cadafalch", "Homenaje a Millàs Vallicrosa", "Miscellanea Mediaevalia" de Berlín, "Analecta Sacra Tarraconensia", etc.

Pronuncià nombroses conferències i participà a molts de congressos científics. D'aquesta activitat de conferenciant i congressista podem citar com a dissertacions molt importants les seves intervencions al Primer Congrés Internacional de Lul·lisme (Formentor, 1960), la conferència donada a Palma sobre *Mística de Ramon Llull* (1957), la que donà a la Universitat de Lovaina l'any 1960, la del Segon Congrés Internacional de Filosofia Medieval (Colònia, 1961) sobre *El antiescolasticismo de Arnau de Vilanova* i la que sobre *Los estudios arnaldianos en Barcelona* va donar a Madrid (1962) en la primera reunió de la *Asociación Española para el estudio de la Filosofía medieval*.

Pels seus mèrits de professor i d'investigador, Joaquim Carreras i Artau va ser elegit membre de l'Institut d'Estudis Catalans (Secció de Ciències), de la Reial Acadèmia de Bones Lletres de Barcelona, del *Consejo Superior de Investigaciones Científicas* i d'altres corporacions d'alt prestigi. Aquesta ascensió en l'escala dels títols acadèmics va culminar, l'any 1964, en elegir-lo President de la *Société Internationale pour l'étude de la Philosophie Médiévale*. La nostra *Maioricensis Schola Lullistica* li tributà un dels darrers homenatges públics en una solemne sessió acadèmica, celebrada el 21 de gener de 1967 dins la sala de sessions de l'Ajuntament de Palma de Mallorca.

La seva salut ja era aleshores precària, i la paràlisi que patia prengué un caràcter progressiu cada vegada més accentuat, que l'obligà a passar el darrer any de vida en un estat de decadència física i de depressió anímica que contrastava amb la gran lucidesa de la seva poderosa intel·ligència.

Aquesta lucidesa, la claredat admirable de les idees, va ser sempre una de les seves qualitats més visibles i li va conferir una eficàcia de magisteri extraordinària, tant en la càtedra com en els escrits. L'altra gran nota característica del doctor Carreras era la delicadesa interna, la integritat moral i la bondat humaníssima que traspuava de la seva figura, del seu gest, del seu tracte i de tot el seu capteniment.

La nostra vida, ja una mica llarga, ens ha fet conèixer moltes persones de tots els graus de l'escala de valors humans. En les que consideram mal dotades, descobrim sempre alguna bona qualitat; en les que consideram bones, encara hi trobam qualche defecte. Poquíssimes persones ens fan la impressió —i ens la confirmen amb el tracte— de posseir una bondat total, sense màcula. Una d'aquestes persones, que hem tingut la sort de tractar i que ara tenim el dolor d'enyorar per sempre més, era el doctor Joaquim Carreras i Artau. Al cel sia.

FRANCESC DE B. MOLL

* * *

EL CARDENAL ALBAREDA

Joaquim Albareda i Ramoneda —més conegut pel seu nom monàstic Anselm Maria— va néixer a Barcelona, d'una família humil, el 16 de febrer de 1892. Ingressà al monestir de Montserrat, com a col·legial postulant, el 1904 i tres anys després —el 20 de setembre de 1907— entrà al noviciat. Profés temporal el 4 de novembre de 1908, professà solemnement el 6 de setembre de 1914 i fou ordenat sacerdot el 8 de juliol de 1915, durant el I Congrés Litúrgic de Montserrat, després de dos anys d'estudis al Col·legi de Sant Anselm, a Roma, amb vista a obtenir la llicència en teologia. Més tard, del 1921 fins al 1923, estudiarà paleografia i diplomàtica a l'Escola de la Biblioteca Vaticana i metodologia i crítica històrica a Friburg de Brisgòvia.

Des de bon començament, ajudà amb eficàcia l'abat Antoni M. Marçet en la seva tasca de restauració espiritual i intel·lectual del monestir, com a prefecte de l'Escolania, consiliari dels oblats seglars, director de la impremta i arxiver. Les seves afeccions literàries de joventut —conservam un recull de *Poesies místiques*, uns *Pastorets* per a l'Escolania i extensos diaris de la seva estada a Roma— es van encaminar ben aviat cap a l'erudició. El 1918 aparegué el primer volum dels *Analecta Montserratensia*, revista aperiòdica sobre la història de Montserrat, que ell dirigí i animà des del primer moment i on publicà treballs molt importants. El 1927 inicià una nova revista, *Catalonia Monastica*, que es proposava de recollir materials per a una història dels monestirs catalans i concretament per a un *Monasticum Catalonicum*. Per diverses circumstàncies, només en van aparèixer dos volums,

i el 1955 —amb l'aprovació del P. Albareda— *Catalonia Monastica i Analecta Montserratensia* es fongueren, conservant el nom d'*Analecta Montserratensia*, però admetent articles sobre tots els monestirs de Catalunya.

Després d'una estada a Jerusalem el 1927, de la qual van néixer uns llibrets de divulgació bíblica i el pròleg de la *Bíblia de Montserrat*, el P. Albareda —sortosament recuperat per a la història— es dedicà de ple a la investigació i anà publicant les seves obres més importants: *L'abat Oliva, fundador de Montserrat* i la *Història de Montserrat* (1931), escrites amb presses per commemorar el suposat novè centenari de la fundació de Montserrat com a cenobi benedictí, l'extraordinària *Bibliografia de la Regla benedictina* (1933), i la minuciosa monografia *Sant Ignasi a Montserrat* (1935). El 19 de juny de 1936 va esser nomenat Prefecte de la Biblioteca Vaticana per Pius XI i des d'aleshores visqué normalment a Roma. No abandonà mai la seva labor d'historiador de Montserrat, però —en circumstàncies difícils d'esbrinar— perdé una bona part dels seus materials i, per altra banda, es veié obligat a dedicar moltes hores a la Biblioteca Vaticana, la història de la qual resseguí i estudià monogràficament en diverses ocasions.

Bibliotecari i membre de la Pontifícia Acadèmia de Ciències (des del 1936), Consultor de la Sagrada Congregació de Ritus (des del 1937) i Consultor de la Sagrada Congregació de Seminaris i Universitats (des del 1951), tingué la confiança de Pius XII —que li féu revisar alguns dels seus discursos, li demanà ajuda sovint en punts històrics o bibliogràfics concrets i li encomanà diverses missions— i de Joan XXIII, amb el qual l'unia una bona amistat. Pius XII el nomenà abat titular de Ripoll el 5 de maig de 1951 i Joan XXIII el féu cardenal el 19 de març de 1962 i el va adscriure a les Congregacions de Ritus i de Seminaris i Universitats, i a la Comissió Pontifícia per als Estudis Bíblics. El mateix papa Joan li conferí l'ordenació episcopal, com a arquebisbe de Gissària, el 19 d'abril de 1962, i el 13 de maig d'aquest mateix any prengué possessió de l'església de Sant Apol·linar, que li corresponia com a cardenal diaca. Nomenat membre de la Comissió per a la reforma de la Cúria el 20 de febrer de 1964, assistí al Concili Vaticà II fins al mes de novembre de 1965, intervingué una vegada en la discussió de la Constitució sobre la Sagrada Litúrgia i va participar activament en les tasques de la Comissió Conciliar de Sagrada Litúrgia.

El 22 de novembre de 1965 fou internat a la clínica de San Carlo, de Roma, a causa d'una oclusió intestinal produïda per un tumor maligne. Després de repetides intervencions quirúrgiques sense massa resultat, va esser dut en avió a Barcelona el 22 de maig de l'any següent i, malgrat tots els esforços dels metges que l'assistien, morí el 20 de juliol, poc després de mitjanit. El dia 23, el seu cadàver fou conduït a Montserrat, on rebé sepultura a la cripta, prop del seu germà, el pare Fulgenci, mort durant la guerra del 36, i de l'abat Marcet.

Pertanyia a nombroses corporacions científiques, entre elles la Reial Acadèmia de Bones Lletres de Barcelona, l'Institut d'Estudis Catalans, la Real Academia de la Historia de Madrid, el Consejo Superior de Investigaciones Científicas, la Société des Bollandistes i la Pontificia Romana Accademia di Archeologia, Maioricensis Schola Lullistica i havia pres part a diversos congressos, entre ells el I Congrés Internacional de Lullisme a Formentor (19-23 abril 1960), on féu un discurs inaugural en llatí i presentà una comunicació sobre *El lullisme a Montserrat al segle XV*. Doctor honoris causa de les universitats de Friburg de Brisgòvia i de Saint Louis, i del Saint Vicent's College (Pennsylvania), abans de la seva mort li foren ofertes tres miscel·lànies d'homenatge: *Collectanea Vaticana in honorem Anselmi M. Card. Albareda a Bibliotheca Apostolica edita*, 2 vols., Città del Vaticano, 1962 (*Studi e testi*, 219-220); *Didascaliae. Studies in honor of Anselm M. Albareda, Prefect of the Vatican Library, presented by a group of american scholars*, dirigits per Sesto Prete, el qual hi escrigué un *Preface* interessant per a la biografia del Cardenal (New York, Bernard M. Rosenthal, Inc. [1961]), i *Miscel·lània Anselm M. Albareda*, 2 vols., Abadia de Montserrat, 1962-1964 (*Analecta Montserratensia*, IX-X).

La malaltia i la mort impediren al cardenal Albareda d'enllestir una sèrie d'obres en les quals treballava amb entusiasme des de feia temps: una refosa de la *Història de Montserrat*, posada al dia i amb notes, fins al segle XVI; una edició millorada de *Sant Ignasi a Montserrat*; una gran història de la Biblioteca Vaticana fins a Pius XI, i un volum de la seva col·lecció *Studi e testi* sobre fra Francesc Eiximenis. Per desgràcia, aquestes obres estaven escrites *in mente*, més que no en realitat. La part revisada de la *Història de Montserrat* —excel·lent en la seva època, però antiquada per molts conceptes avui— és molt escassa i es fa gairebé impossible d'aprofitar-la per a una nova edició, en

la qual cal pensar urgentment. La nova edició del *Sant Ignasi a Montserrat* seria potser factible, a base de molt d'esforç, però, en canvi, la projectada història de la Vaticana ha quedat reduïda a centenars de paperetes pràcticament inaprofitables lluny dels arxius romans. Del treball sobre Eiximenis, n'han quedats paperetes i documentació, que caldrà completar, revisar i publicar algun dia, més com a materials que com a cosa definitiva.

Així i tot, la producció del pare Albareda ha estat abundosa i continua prestant uns serveis inapreciables. No m'és possible d'entretenir-me en la seva classificació i valoració, però —acceptant el prec del director d'*Estudios Lulianos*— em plau de reproduir la bibliografia del Cardenal que vaig publicar el 1967 a *Studia monastica*, completada i millorada e nalgun indret. No hi ha res millor per a demostrar l'amplitud dels seus coneixements i la seva dedicació tenaç a la ciència.¹

I. LLIBRES I ARTICLES

1. *La lloança de la Santíssima Trinitat. El "Gloria Patri..."* [firmat: A. M.^a A. OSB], *VC*, II (1915-16), 270-272.
2. *Manuscrits de la Biblioteca de Montserrat*, *AM*, I (1917 [1918]), 3-99.
3. *Textos catalans del Llibre Vermell, Bibliot. de Mont., ms. n.º 1* [firmat: R. P. Arxiver], *ibid.*, 201-225.
4. *Títol de baciner de Montserrat, de l'arxiu de Montserrat* [no firmat], *ibid.*, 229-231.
5. *Relíquies i joies antigues de Montserrat, segons un manuscrit recentment descobert* [no firmat], *ibid.*, 236-259.
6. *Crònica del Santuari. III. Cultura: Noves adquisicions de l'Arxiu* [firmat: A. M.^a A.], *ibid.*, 305-306.
7. *Les col·lectes de Pentecosta*, *VC*, V (1917-18), 235-238.

¹ Per a redactar aquestes ràpides notes, he tingut en compte la bibliografia citada a *Studia monastica*, IX (1967), 195 i els materials del cardenal Albareda conservats a la biblioteca i a l'arxiu de Montserrat. Pel que fa als escrits del Cardenal, vegeu l'article esmentat de *Studia monastica*, pàg. 196 i nota 3. He prescindit d'un parell d'escrits personals molt breus publicats a *Germinabit*, exemplar extraordinari 1851-1951 i setembre 1952, i d'una traducció publicada el 1920 a *Vida Cristiana*. Les sigles usades són les següents: *AM* = *Analecta Montserratensia*; *CM* = *Catalonia Monastica*; *VC* = *Vida Cristiana* (totes tres publicades a Montserrat).

8. *La impremta de Montserrat (segles XVè-XVIè)*, AM, II (1918 [1919]), 11-166 i 10 làms.
9. *Crònica del Santuari. III. Cultura: Arxiu* [firmat: A. M.^a A.], *ibid.*, 405-407.
10. *L'arxiu antic de Montserrat (Intent de reconstrucció)*, AM, III (1919 [1920]), 11-216 i 3 làms.
11. *Anexió a Montserrat del monestir de St. Benet de Bages* [firmat: R. P. Arxiver de Montserrat], *ibid.*, 217-271.
12. *Crònica. III. Cultura: Arxiu* [no firmat], *ibid.*, 337-346.
13. *Una història inèdita de Montserrat*, AM, IV (1920-21 [1922]), 29-189.
14. *Cronologia dels darrers Priors de Montserrat, 1289-1409* [firmat: R. P. Arxiver del Monestir], *ibid.*, 191-261.
15. *Comentari al viatge a Montserrat de Geroni de Münzer* [firmat: A. M.^a A.], *ibid.*, 279-291.
16. *Documents de l'Arxiu de la Corona d'Aragó i del Reial Patrimoni* [no firmat], *ibid.*, 319-336.
17. *Crònica. III. Cultura: Arxiu* [no firmat], *ibid.*, *26-*27.
18. *La vida eremítica a Montserrat*, VC, VII (1920-21), 129-131, 180-183, 228-231, 323-325.
19. *La Congregació benedictina de Montserrat a l'Austria i a la Bohèmia (segles XVIIè-XIXè)*, AM, V (1922 [1924]), 11-280.
20. *Cronologia dels primers Abats de Montserrat, 1409-1493* [firmat: P. Arxiver del Monestir], *ibid.*, 293-359.
21. *Documents del Arxiu de la Corona d'Aragó* [no firmat], *ibid.*, 434-440.
22. *Contribució a la biografia del cardenal dom Benet de Sala O.S.B., abat de Montserrat (La persecució de Felip V)*, AM, VI (1925), 77-224.
23. *Universalitat del culte a la Mare de Déu de Montserrat*, dins *La Paraula Cristiana*, Barcelona, I (1925), 318-329.
24. *Privilegi de Montserrat durant els anys jubilaris*, VC, XII (1925-26), 33-36.
25. *Confraria de la Puríssima establerta a Montserrat el 1737*, *ibid.*, 83-86.
26. *Ofrenes dels fidels a Madona de Montserrat*, *ibid.*, 130-133, 174-178, 217-220, 257-260, 314-318, 368-371.
27. *Els manuscrits de la Biblioteca Vaticana Reg. lat. 123, Vat. lat.*

- 5730 i el "Scriptorium" de Santa Maria de Ripoll, CM, I (1927 [1926]), 23-96.
28. *L'emperador Lotari confirma les donacions fetes al monestir de Santa Maria de Ripoll (982)* [firmat: A. M. A.], *ibid.*, 326-330.
 29. *Crònica del Monasticon* [no firmat], *ibid.*, 341-356.
 30. *De Jerusalem a Jericó* [firmat: J. A.], Montserrat, 1928, 32 pàgs. i 15 il·lustr. (Publicacions "Bíblia de Montserrat", Sèrie B, núm. 1).
 31. *Hebron* [firmat: J. A.], Montserrat, 1928, 32 pàgs. i 20 il·lustr. (Publicacions "Bíblia de Montserrat", Sèrie B, núm. 2).
 32. *El Mont Nebó* [firmat: J. A.], Montserrat, 1928, 32 pàgs. i 21 il·lustr. (Publicacions "Bíblia de Montserrat", Sèrie B, núm. 3).
 33. *Bibliografia dels monjos de Montserrat (segle XVI)*, AM, VII (1928), 11-301.
 34. *Correspondència adreçada al cardenal dom Benet de Sala, monjo de Montserrat* [firmat: R. P. Arxiver del Monestir], *ibid.*, 309-365.
 35. *Crònica. III. Cultura: Arxiu* [no firmat], *ibid.*, 407.
 36. *Monjos de Montecassino a Montserrat*, dins *Casinensia*, I, Montecassino, 1929, pàgs. 209-216.
 37. *Textos catalans de la Regla de sant Benet*, CM, II (1929), 9-109.
 38. *La "Regula Sancti Benedicti" estampada a Montserrat al 1499* [firmat: R. P. Arxiver del Monestir], *ibid.*, 385-405.
 39. *Crònica del Monasticon* [no firmat], *ibid.*, 409-411.
 40. *Llibre d'amorettes, atribuït a un ermità de Montserrat del segle XIV*. [Introducció i edició modernitzada], Montserrat, 1930, 126 pàgs. (*Místics de Montserrat*, V).
 41. *Festes jubilaris 1031-1881-1931. I. Fonament històric*, Montserrat, 1930, 68 pàgs.
 42. *Fiestas jubilaes 1031-1881- 1931. I. Fundamento histórico*. Traducido del catalán, Montserrat, 1931, 76 pàgs.
 43. *El llibre a Montserrat (del segle XI al segle XX)*, Montserrat, 1931, 48 pàgs.
 44. *El llibre a Montserrat (del segle XI al XX)*, dins *El Correo Catalán*, Barcelona, 20 novembre i 4 desembre 1931.

45. *Festes jubilars 1031-1881-1931. IX. Festa de la Cultura Montserratina*, Montserrat, 1931, pàgs. 7-12 [no firmat] i 19-60.
46. *L'abat Oliva, fundador de Montserrat (971[?]-1046)*. Assaig biogràfic, Montserrat, 1931, 364 pàgs. i un gravat fora text.
47. *Història de Montserrat*, Montserrat, 1931, IX-441 pàgs. i 32 làms.
48. *Historia de Montserrat*. Versión del catalán por D. Gerardo M. SALVANY, O.S.B., Montserrat, 1931, IX-462 pàgs. i 32 làms.
49. *Una mica d'història montserratina*, dins *El Matí*, Barcelona, 28 abril 1931, pàg. 7.
50. *Museu Bíblic de Montserrat* [no firmat], dins *Anuari de l'Institut d'Estudis Catalans*, Barcelona, VIII (1927-31 [1936]), 228-232.
51. *Museu de Prehistòria de Montserrat*, *ibid.*, 232-233.
52. *El viatge a Montserrat de R. Linzmeyer*, dins *Butlletí del Centre Excursionista de Catalunya*, Barcelona, XLII (1932), 19-21.
53. Recensió del vol. II dels *Studies of the Spanish Mystics*, per E. ALLISON PEERS (Londres 1930), a *La Paraula Cristiana*, XV (1932), 245-246.
54. *Bibliografia de la Regla benedictina [1489-1929]*, Montserrat, 1933, XVIII-666 pàgs. amb 188 gravats i dos fulls plegables.
55. *Montserrat* [Preàmbul de presentació del film - documental *Montserrat*], dins *Publi-Cinema*, Barcelona, núm. 8 (1934).
56. *Adrià VI i els consellers de Barcelona (1522)*, dins *Miscel·lània Finke* (= *Analecta Sacra Tarraconensia*, XI), Barcelona, 1935, pàgs. 235-249.
57. *Sant Ignasi a Montserrat*, Montserrat, 1935, 252 pàgs.
58. *La devoció de J. Sarret i Arbós a la Verge de Montserrat*, dins *Revista Il·lustrada Jorba*, Manresa, núm. 317 (febrer 1936).
59. *Pere Moragues, escultor i orfebre (segle XIV)*, dins *Homenatge a Antoni Rubió i Lluch*, III (= *Estudis Universitaris Catalans*, XXII), Barcelona, 1936, pàgs. 499-524 i 4 làms.
60. *La infanta Margarida a Montserrat*, dins *Claror*, Barcelona, II (1936), 67-68.
61. *Il mecenato della Biblioteca Vaticana*, dins *L'Avvenire d'Italia*, Roma, 2 juny 1942, pàg. 4.
62. *Pedro de Luna come teorico delle Biblioteche*, dins *L'Osservatore Romano*, Città del Vaticano, 22 novembre 1942, pàg. 3.

63. *La Biblioteca Apostolica Vaticana*, dins *Il Vaticano nel 1944*, [Città del Vaticano, 1944], pàgs. 175-180.
64. *Un problema modernissimo. Che cosa ne facciamo del libro?* [firmat: Bibliophilus], dins *L'Osservatore Romano*, 25 novembre 1945, pàg. 3.
65. *Història de Montserrat*. [Segona edició, amb un apèndix *Montserrat, 1931-1945*, per Romuald DÍAZ CARBONELL], Montserrat, 1935 [1945?], IX-328-X pàgs. i 44 làms.²
66. *Història de Montserrat*. [Tercera edició, amb apèndix de R. DÍAZ CARBONELL], Montserrat, 1945, IX-342 pàgs. i 44 làms.
67. *Història de Montserrat*. [Quarta edició, de bibliòfil; apèndix de R. DÍAZ CARBONELL], Montserrat, 1945, IX-378 pàgs., amb nombrosos gravats i 48 làms.
68. *Historia de Montserrat*. Versión del catalán por el P. Gerardo M.^a SALVANY. Segunda edición [castellana] cuidadosamente revisada, [amb apèndix de R. DÍAZ CARBONELL], Montserrat, 1946, IX-376 pàgs. i 44 làms.
69. *Historia de Montserrat*. [Tercera edició castellana, de bibliòfil, amb apèndix de R. DÍAZ CARBONELL]. Montserrat, 1946, IX-340 pàgs., amb gravats i 62 làms.
70. *Verso un mutamento radicale del libro*, dins *Ecclesia*, Città del Vaticano, febrer 1946, pàgs. 89-95.
71. *Il bibliotecario di Callisto III*, dins *Miscellanea Giovanni Mercati*, IV (= *Studi e Testi*, 124), Città del Vaticano, 1946, pàgs. 178-208.
72. *L'Abate Marcet*, dins *Ecclesia*, Città del Vaticano, gener 1947, pàgs. 70-74.
73. *Vitalitat perenne*, dins *Ariel*, Barcelona, núm. 9 (abril 1947), pàg. 13.
74. *Primi contatti della Biblioteca Vaticana con i libri a stampa*, dins *L'Osservatore Romano*, 15-16 desembre 1947, pàg. 4.
75. *Un incunabolo sconosciuto dello stampatore J. Luschner (Horae secundum Ord. S. Benedicti)*, dins *Miscellanea bibliografica in memoria di Don Tommaso Accurti* (= *Storia e Letteratura*, XV), Roma, 1947, pàgs. 29-37.

² Sobre la data d'aquesta edició i de la següent, vegeu *Studia monastica*, IX (1967), 198, n. 4.

76. *Intorno alla fine del bibliotecario apostolico Giovanni Lorenzi*, dins *Miscellanea Pio Paschini*, II (=Lateranum, n. s., XV), Roma, 1949, pàgs. 191-204.
77. *A cinque secoli dalla nascita della Vaticana*, dins *Ecclesia*, Città del Vaticano, febrer 1950, pàgs. 64-72.
78. *L'uso della fotografia nella Biblioteca Vaticana*, dins *Il libro e le biblioteche*. Atti del primo Congresso Bibliologico Franceseano Internazionale (20-27 febbraio 1949), Roma, 1950, pàgs. 415-428.
79. *Proposta del Rv.mo P. Albareda, O. S. B., per la graduazione delle feste su base teologica*, dins *Memoria sulla riforma liturgica. Suplemento I*, Città del Vaticano, 1950, pàgs. 4-8 (*S. Rituum Congregatio Sect., hist.*, núm. 75).
80. *Microfilm-Microscheda-Microlibro*. Conferenza tenuta alla RAI (Radio italiana) in onda per il III Programma, 12 giugno 1954, 10 pàgs. ciclostilades.
81. *Els escolans de Montserrat (dades històriques)*, dins *Germinabit*, Montserrat, gener, febrer, abril-maig 1954,
82. *Intervenció de l'abat Joan de Peralta i dels Reis Catòlics en la reforma de Montserrat (1479-1493)*, *AM*, VIII (1954-55), 5-90.
83. *Reproduction documentaire par la photographie et le microfilm pour la constitution de dépôts en cas de conflit armé*, dins *Congrès international des Bibliothèques et des Centres de Documentation*, Bruxelles, 11-18 septembre, La Haye, 1955, pàgs. 76-78.
84. *Noves dades sobre la família de l'abat Oliva*, dins *Collectanea E. Serra Buixó* (=Analecta Sacra Tarraconensia, XXVIII), Barcelona, 1955 [1956], pàgs. 341-353.
85. *Intorno alla scuola di orazione metodica stabilita a Monserrato dall'abate Garsias Jiménez de Cisneros (1493-1510)*, dins *Commentarii Ignatiani 1556-1956* (=Archivium Historicum Societatis Iesu, XXV), Roma, 1956, pàgs. 254-316.
86. *Montserrat i Catalunya*, dins *Germinabit*, abril-maig 1956, pàgs. 10-11.
87. *Sant Ignasi a Montserrat*, *ibid.*, juny-juliol 1956, pàgs. 8-9.
88. *Dalla meccanizzazione bibliografica all'automazione elettronica nell'analisi linguistica dei manoscritti del Mar Morto*, dins *L'Osservatore Romano*, 14 desembre 1956, pàg. 3.

89. *Settant'anni di lavoro di un grande erudito. Gli scritti del Cardinale Mercati*, *ibid.*, 22 settembre 1957, pàg. 3.
90. *Gli scritti del Cardinale Mercati*. Articolo apparso su "L'Osservatore Romano" preceduto da "Appunti biografici", [Città del Vaticano], 1957, 46 pàgs. i 1 fotografia.
91. *Il vescovo di Barcellona Pietro Garsias bibliotecario della Vaticana sotto Alessandro VI*, dins *Studi e ricerche nella Biblioteca e negli Archivi Vaticani in memoria del Cardinale Giovanni Mercati (1866-1957)* (= *La Bibliofilia*, LX, 1958), Firenze, 1959, pàgs. 1-18.
92. *Greetings of the Vatican Library to the American Philosophical Society on the occasion of the dedication of the Society's new Library, a Remarks Made at the Dinner at the Benjamin Franklin Hotel*, dins *Proceedings of the American Philosophical Society*, Philadelphia, CIV (1960), 364-367.
93. *The Preservation and Reproduction of the Manuscripts of the Vatican Library through the Centuries*, *ibid.*, 413-418.
94. *L'edició vaticana dels comentaris a l'"Almagest" de C. Ptolomeu*, dins *Miscel·lània Fontserè*, Barcelona, 1961, pàgs. 31-39 i 4 làms.
95. Paraules amb motiu de la lectura del decret de nomenament de cardenal, el 19 de març de 1962, publicades per P[ius] T[RAGAN], *Cerimònies de nomenament i d'investidura del cardenal Albareda*, dins *Serra d'Or*, abril 1962, pàgs. 13-14.
96. *Response*, dins *The Presentation of Didascalie. Studies in honor of Anselm M. Albareda*, Roma, 1962, pàgs. 29-31.
97. *Bibbie manoscritte e Bibbie stampate nel Quattrocento della Antica Biblioteca di Monserrato. Note bibliografiche*, dins *Studi di Bibliografia e di Storia in onore di Tammaro de Marinis*, I, s. I., 1963, pàgs. 1-16.
98. *Lul·lisme a Montserrat al segle XVè. L'ermità Bernat Boïl*, dins *Estudios Lulianos*, Palma de Mallorca, IX (1965), 5-21.
99. Discurs inaugural — en llatí — del I Congrés Internacional de Lul·lisme, Formentor, 19 abril 1960 (en premsa a les Actes del Congrés).

II. PROLEGS

100. *Introducció als AM* [firmat: La Direcció], *AM*, I (1917 [1918], IX-XV.
101. *Introducció a CM* [firmat: La Dirección], *CM*, I (1927 [1926]), 11-19.
102. *Prefaci* [no firmat] a *La Bíblia*. Il·lustració pels monjos de Montserrat. XXXIII, I. *Gènesi*, per dom Bonaventura UBACH, Montserrat, 1929, pàgs. VII-XI.
103. *Avvertenza* [no firmat] a Ch. R. MOREY, *Gli oggetti di avorio e di osso del Museo Sacro Vaticano*, Città del Vaticano, 1936, pàgs. 3-4.
104. Pròleg, en italià, a Giovanni MERCATI, *Opere minori*, I, Città del Vaticano, 1937, pàgs. V-VIII (*Studi e Testi*, 76).
105. *Avvertimento* [no firmat] a *Pubblicazioni della Biblioteca Apostolica Vaticana*, Città del Vaticano, 1937, pàg. VII.
106. *Introduzione a Tavole e indici generali dei primi cento volumi di "Studi e Testi"*, Città del Vaticano, 1942, pàgs. VII-XXIII (*Studi e Testi*, 100).
107. Nota, en llatí [firmat: A. M. A.], als *Praemonenda* de Wolganus ALY, *Fragmentum Vaticanum "De eligendis magistratibus"*, e codice bis rescripto Vat. gr. 2306, Città del Vaticano, 1943, pàg. 12 (*Studi e Testi*, 104).
108. Advertència, en italià, a Roberto ALMAGIA, *Monumenta Cartografica Vaticana*. I. *Planisferi, carte nautiche e affini dal sec. XIV al XVII esistenti nella Biblioteca Vaticana*, Città del Vaticano, 1944, pàg. V.
109. *Introducció*, en italià, a *Biblioteche ospiti della Vaticana nella seconda guerra mondiale. Col catalogo dei cimeli esposti nel Salone Sistino*, Città del Vaticano, 1945, pàgs. 5-10.
110. *Introducció*, en anglès, a *Libraries guests of the Vaticana during the second world war. With the catalogue of the exhibition*, Città del Vaticano, 1945, pàgs. 5-10.
111. Pròleg, en italià, a *Miscellanea Giovanni Mercati*, I (= *Studi e Testi*, 121), Città del Vaticano, 1946, pàgs. IX-XV.
112. *Prefazione i Introduzione* [no firmat] a *I libri editi dalla Biblioteca Vaticana MDCCCLXXXV - MCMXXXVII*, Città del Vaticano, 1947, pàgs. V-LII.

113. *Foreword a The books published by the Vatican Library*, Città del Vaticano, 1947, pàgs. V-LII.
114. Pròleg, en italià, i *Promotori e collaboratori* [no firmat], dins *Nel cinquantesimo di "Studi e Testi" 1900-1950*, [Città del Vaticano], 1950, pàgs. 5-16.
115. *Introduzione a Miniature del Rinascimento. Catalogo della mostra*, Città del Vaticano, 1950, pàgs. 5-20.
116. *Introduction a Miniatures de la Renaissance. Catalogue de l'exposition*, Città del Vaticano, 1950, pàgs. 5-22.
117. *Introduction a Miniatures of the Renaissance. Catalogue of the Exhibition*, Città del Vaticano, 1950, pàgs. 5-22.
118. *Einleitung a Renaissance Miniaturen. Katalog der Ausstellung*, Città del Vaticano, 1950, pàgs. 5-22.
119. *Introducción a Miniaturas del Renacimiento. Catálogo de la exposición*, Città del Vaticano, 1950, pàgs. 5-20.
120. Introducció [no firmat] a *I libri esposti nella Biblioteca Vaticana*, Città del Vaticano, 1952, pàgs. 5-10.
121. Introducció a Franz EHRLE i Hermann EGGER, *Piante e vedute di Roma e del Vaticano dal 1300 al 1676*. Illustrate da Amato Pietro FRUTAZ. *Tavole*, I, Città del Vaticano, 1956, pàgs. 7-8.
122. *Foreword a Ch. R. MOREY, The Gold-Glass Collection of the Vatican Library. With additional Catalogues of other Gold-Glass Collections*, Città del Vaticano, 1959, pàg. 7.
123. *Avvertenza* [no firmat] a *Riproduzioni in microfilm positivo di libri esauriti*. Listino di vendita, numero 3, Città del Vaticano, 1959.
124. *Proemi a Els evangelis il·lustrats per en Pere Pruna*. Text segons versió dels monjos de Montserrat, Barcelona [1961].
125. *Proemio a Los evangelios ilustrados por Pedro Pruna*. Texto según la obra *Las buenas noticias del reino de Dios...*, Barcelona [1961].
126. *Foreword a Oliver L. KAPSNER, O.S.B., A Benedictine Bibliography*, I. Second Edition, St. John's Abbey Press, 1962, pàg. 10.

JOSEP MASSOT I MUNTANER, O. S. B.

INDICE

del Volumen XII (1968)

ESTUDIOS

BAUZÁ (MANUEL), <i>Ramón Llull en el «Enchiridion Simbolorum», de Heinrich Denzinger</i>	21-32
CAPÓ JUAN, C. O. (JOSEP), <i>Tomistes i lul·listes al segle XVIII a Santa Maria del Camí</i>	47-57
COLOMER, S. J. (P. EUSEBIO), <i>Ramón Llull y el judaísmo en el marco histórico de la Edad Media hispana</i>	131-144
COLOM FERRÁ (G.), <i>Ramón Llull y los orígenes de la literatura catalana.</i>	175-200
EJJO GARAY (LEOPOLDO), <i>La supuesta heterodoxia del Bto. Llull</i>	5-19
GARCÍAS PALOU (S.), <i>¿Qué año escribió Ramón Llull la «Doctrina Pueril»?</i>	33-45
GARCÍAS PALOU (S.), <i>La «Doctrina Pueril» del Bto. Ramón Llull y su «Liber de Sancto Spiritu», en su relación cronológica</i>	201-214
LOHR, S. J. (P. CHARLES H.), <i>Ramón Llull, Liber Alquindi and Liber Telif</i>	145-160
LLABRÉS MARTORELL, Pbro. (P.), <i>La conversión del Bto. Ramón Llull, en sus aspectos histórico, sicológico y teológico.</i>	161-173
PRING-MILL (R. D. F.), <i>Ramón Llull y las tres potencias del alma</i>	101-130

TEXTO

MADURELL MARIMÓN (JOSÉ MARÍA), <i>Miscelánea luliana</i>	59-76
--	-------

NOTA

ALFONSO (MARTHA), <i>Comparación entre el «Félix» de Ramón Llull y «El Caballero Cifar», novela caballeresca a lo divino.</i>	77-81
---	-------

BIBLIOGRAFIA

<i>Bibliografía medievalística</i>	83-86
--	-------

CRONICA

<i>Sesión académica de la investidura del Prof. Helmut Riedlinger</i>	87-98
MOLL (FRANCESC DE B.), <i>El Dr. Joaquim Carreras i Artau</i>	215-217
MASSOT I MUNTANER, O. S. B. (JOSEP), <i>El Cardenal Albareda</i>	217-228

BIBLIOGRAFIA LULIANA

El Prof. RUDOLF BRUMMER, «Magister» de esta «*Maioricensis Schola Lullistica*», en colaboración con su Asistente en la Universidad de Mainz, prepara una BIBLIOGRAFÍA SOBRE RAMÓN LLULL (obras impresas del mismo y publicaciones sobre uno que otro aspecto de su vida y de su obra).

Con este motivo, los dos expresados profesores y este Instituto suplican a los autores de trabajos de índole luliana se dignen remitir sendas separatas a las siguientes señas postales:

PROF. DR. RUDOLF BRUMMER

Postfach 108

6728 GERMERSHEIM / Rhein (Alemania)

Estudios Lulianos

Precio de suscripción

ESPAÑA

Suscripción anual 100 pesetas

Número suelto 45 pesetas

Número atrasado 50 pesetas

EXTRANJERO

Suscripción anual 3 dólares

Número suelto 1'25 dólares

Número atrasado 1'50 dólares

Para suscripciones: Sr. Administrador de ESTUDIOS LULIANOS

Apartado 17, Palma de Mallorca (España)

LOUIS SALA-MOLINS

LULLE

L'Arbre de Philosophie d'amour

Le livre de l'ami et de l'Aimé

Et choix de textes philosophiques et mystiques

(Traduction et notes)

Paris, 1967

422 págs.

(Con licencia eclesiástica)

Edición crítica de

OPERA LATINA del B. Ramón Llull

Ha salido el TOMO QUINTO

OPERA PARISIENSIA

(Anno MCCCIX composita)

Un volumen de XV + 615 páginas

preparado por el

DR. HELMUT RIEDLINGER

*Profesor Ordinario Público de la Universidad de Freiburg
y Magister de la MAIORICENSIS SCHOLA LULLISTICA,*

bajo la dirección del

DR. FRIEDRICH STEGMÜLLER

Otros tomos publicados:

TOMO I (OPERA MESSANENSIA), 1959, en 4.º, 520 páginas.

TOMO II (OPERA MESSANENSIA ET TUNICIANA), 1960, en 4.º,
568 páginas.

Preparados por el DR. JOHANNES STÖHR.

TOMO III (LIBER DE PRAEDICATIONE, D. I - II A), 1961, en 4.º,
407 páginas.

TOMO IV (LIBER DE PRAEDICATIONE, D. II B), 1963, en 4.º,
649 páginas.

Preparados por el P. ABRAHAM SORIA, O. F. M.

Precio de venta al público: 10 dólares

Diríjanse los pedidos a:

ESCUELA LULÍSTICA MAYORICENSE, Apartado 17, Palma de Mallorca (España)